

Aus Politik und Zeitgeschichte



13–14/2011 · 28. März 2011

Islam in Deutschland

Beilage zur Wochenzeitung Das **Parlament**

Editorial

Ob der Islam zu Deutschland gehört, ist eine immer wieder kontrovers geführte gesellschaftspolitische Debatte. Mit ihr verbinden sich Fragen nach der Identität unserer Gesellschaft wie nach der tatsächlichen Integration von Musliminnen und Muslimen. Es geht auch um die Rolle von Religionen im öffentlichen Raum und um ihr Verhältnis zum säkularen Rechtsstaat, an welchen die Debatten um eine „Institutionalisierung und Akademisierung des Islams“ anknüpfen.

Laut einer aktuellen Studie empfindet etwa die Hälfte der Bevölkerung in Deutschland den Islam als intolerante Religion. Hinzu kommt die Auffassung, dass zu viele Musliminnen und Muslime in Deutschland lebten (46 Prozent) und zu viele Forderungen an den Staat stellten (54 Prozent). Dem steht gegenüber, dass sich viele Menschen muslimischen Glaubens regelmäßig diskriminiert fühlen und politischer, gesellschaftlicher, rechtlicher und ökonomischer Ungleichbehandlung ausgesetzt sehen. Diese subjektiven Wahrnehmungen entstehen nicht losgelöst von den öffentlichen Debatten: Neben differenzierten Sachkenntnissen über „den“ Islam und die Lebenswelten von Muslimen in Deutschland werden sie von häufig pauschalisierenden, skandalisierenden und konfliktorientierten Berichterstattungen und politischen Wortmeldungen beeinflusst.

Spätestens seitdem sich „Gastarbeiter“ aus muslimisch geprägten Ländern, vor allem aus der Türkei, seit den 1960er Jahren dauerhaft in Deutschland niedergelassen haben, ist der Islam in allen seinen Facetten ein Teil der deutschen Realität und damit Bestandteil der Gesellschaft, den es auch institutionell zu integrieren gilt. Mehr Austausch und die Bereitschaft zur gegenseitigen Akzeptanz sind nötig, möchte man Antworten finden auf die Herausforderungen, die sich aus einer sich religiös pluralisierenden, gleichzeitig aber weiter säkularisierenden Gesellschaft ergeben.

Asiye Öztürk

Eren Güvercin · Hamed Abdel-Samad · Lamya Kaddor · Milad Karimi

Was ist ein zeitgenössischer Islam?

Eren Güvercin · Hamed Abdel-Samad

„Ohne Verherrlichung und ohne Diffamierung“

Eren Güvercin: *Seit einiger Zeit gibt es eine intensive Debatte über Muslime in Deutschland. Es gibt Stimmen, die im Islam einen Hauptgrund für die Integrationsprobleme sehen. Was sind die Integrationsprobleme der Muslime in Deutschland, und welche Rolle spielt dabei die Religion?*

Eren Güvercin
Geb. 1980; freier Journalist und Autor unter anderem für „Deutschlandfunk“, „Der Freitag“ und „Neue Zürcher Zeitung“; zu seinen Themenschwerpunkten gehören neben globalen Ungleichheiten auch Migration und Islam in Deutschland.
erenguevercin@gmx.de

Hamed Abdel-Samad
M.A., geb. 1972; deutsch-ägyptischer Politikwissenschaftler, Historiker und Autor; er veröffentlichte unter anderem „Mein Abschied vom Himmel: Aus dem Leben eines Muslims in Deutschland“ (2009), „Der Untergang der islamischen Welt: Eine Prognose“ (2010), und „Entweder Broder – Die Deutschland-Safari“ (zusammen mit Henryk M. Broder) (2010).

Hamed Abdel-Samad: Religion beginnt in der Familie. Wenn die Eltern die Religion als eine geistige Mauer zwischen ihren Kindern und der hiesigen Gesellschaft missbrauchen, dann kann sie zum Hindernis werden. Das wäre der Fall, wenn sie Nichtmuslime als „Ungläubige“ bezeichnen oder ihre Kinder vor den Kindern, „die Schweinefleisch essen“, warnen. So baut sich eine Mauer zwischen den Kindern und der Gesellschaft auf. Auf der institutionellen Ebene kann Religion ein Integrationshindernis werden, wenn die Verbände ihre religiösen Vorstellungen über das Zusammenleben stellen, darauf beharren und damit ein Sonderrecht erwirken, was wiederum bei der Mehrheitsgesellschaft schlecht ankommt. Das heißt, die Religion muss nicht ein Hindernis sein, aber sie kann es werden, wenn sowohl in der Familie als auch im gesellschaftlichen Diskurs immer nur die konfliktbeladenen Aspekte der Religion betont werden.

Sie fordern von den hier lebenden Muslimen eine Reform des Islams, einen sogenannten aufgeklärten Islam. Dabei stellen Sie aber auch den Kern der Religion infrage. Was bleibt denn dann noch von der Religion übrig?

Was ist so schlimm daran, wenn ich die Unantastbarkeit des Koran infrage stelle? In einer Demokratie darf man das tun, aus islamischer Sicht nicht. Da beginnt der Konflikt, weil ich das als mein Recht bezeichne und viele Muslime das als Angriff interpretieren. Aus intellektueller und zivilgesellschaftlicher Sicht ist dagegen nichts einzuwenden. Aber wenn die Muslime ihre Religion über all diese Grundsätze erheben, dann dürfen sie das natürlich als Angriff auffassen. Eine entspannte Debatte kann aber nur entstehen, wenn diese Befindlichkeiten und Empfindlichkeiten nicht den Diskurs bestimmen, sondern wenn jeder sagen darf, was er will, ohne emotional zu werden. Das gilt nicht nur für meine Kritik, sondern für jede Form von Kritik.

Sie sind in Ägypten aufgewachsen und 1995 nach Deutschland gekommen. Wie war es für Sie, plötzlich in einer anderen Gesellschaft zu leben? Haben Sie den Kontakt zu anderen Muslimen gesucht?

Am Anfang wollte ich den Kontakt zu Muslimen vermeiden. Ich wollte nur Deutsche um mich haben, um die Sprache richtig zu lernen. Aber als die Identitätskonflikte in mir begangen, habe ich gezielt nach Gleichgesinnten in den Moscheen gesucht, um mich von den Spannungen zu erholen, die aus den intensiven Begegnungen mit der anderen Kultur entstanden sind. Es ist in der Tat ein breites Phänomen, dass vor allem unter arabischen Studenten dort ein unkontrollierter Individualisierungsprozess stattfindet (der wiederum zu einer Art Identitätskarussell führt, oder – wie ich es nenne – zu einem Identitätspoker), wo die Gemeinschaft fehlt, die einen kontrolliert, Anerkennung zeigt und Geborgenheit bietet. Das führt zu ei-

Das Gespräch fand am 2. März 2011 statt.

nem Hin- und Hergerissensein. Man wechselt sehr schnell das Lager, kopiert andere Sachen und verbrennt seine Finger an der Freiheit. Und dann geht man reumütig zurück in die Moschee. Die zweite Generation, die hier geboren ist, hat beide Sozialisationen parallel erlebt, durch die Familie und die Gesellschaft. Bei den arabischen Studenten, die erst später nach Deutschland kamen, erfolgte das eine nach dem anderen. Das führt bei einigen zu mehr Druck, Verwirrung und moralischer Desorientierung.

Im Zusammenhang mit der Integration von Muslimen ist oft die Rede von einer „liberalen Theologie", ohne dass klar wird, was damit gemeint ist. Ist die Frage nach der Integration überhaupt eine theologische Angelegenheit? Muss man liberal sein, um ein guter Staatsbürger zu sein?

Ich kenne viele konservative Muslime, die gut integrierte Staatsbürger sind. Das, was die Debatten dominiert, ist ein Missverständnis: Die meisten Nichtintegrierten haben mit Religion nichts am Hut. Es geht nicht darum, wie gläubig ein Mensch ist, sondern darum, wie sich dieser gläubige Mensch in Angelegenheiten einmischt, die mit Religion nichts zu tun haben wie Schulunterricht, die Freundschaften seines Kindes, die Regeln auf der Arbeit. Es gibt konservative Leute, die säkular sind. Es gibt aber auch Leute, die selber nicht fünf Mal am Tag beten, aber religiöse Grundsätze für alle Bereiche des Lebens als maßgeblich betrachten. Das behindert die Integration massiv. Daher geht es für mich weniger um eine „liberale Theologie", sondern eher um den Grundsatz, dass Religion eine Privatsache ist, und sich aus dem öffentlichen Raum und dem politischen Diskurs zurückziehen muss. Das gilt nicht nur für den Islam.

Wie bewerten Sie die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in den Schulen?

Ich habe prinzipiell nichts gegen islamischen Religionsunterricht, aber der deutsche Staat ist getrieben von den eigenen religiösen Traditionen, vom Staatskirchenrecht, und das ist eigentlich ein Sonderfall in Europa. Im Idealfall ist Religion und Religionsunterricht eine Privatsache. Der Staat sollte sich da nicht einmischen. Aber wir haben es hier mit einer asymmetrischen Beziehung zwischen dem Staat und den muslimischen Verbänden sowie zwischen den muslimischen Verbänden und den christlichen beziehungsweise jüdischen Verbänden zu tun. Dieser gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Asymmetrie soll durch mehr Einfluss auf die Inhalte entgegengewirkt werden.

Aber grundsätzlich ist es nicht Aufgabe des Staates, für Religionsunterricht zu sorgen. Das ist eine Sache der Glaubensgemeinschaften, die sie mit ihren Anhängern aushandeln. Was der Staat anbieten kann – das wäre meine Wunschvorstellung –, ist, dass wir über die Religionen im Unterricht aufklären, ohne überall den konfessionellen Religionsunterricht einzuführen. Alle Religionen müssten mit Respekt, aber auch fachlicher Kompetenz unterrichtet werden – ohne Verherrlichung und ohne Diffamierung.

Erweitern wir das Bild: In Ihrem Buch „Der Untergang der islamischen Welt" vertreten Sie die These, dass der Islam als politische Idee und gesellschaftliche Kultur ausgedient habe. Dennoch gab es vielerorts Stimmen, die angesichts der Revolutionen in Tunesien und Ägypten vor einer Erstarkung und Machtübernahme der Islamisten warnten. Sie haben die Aufstände auf dem Tahrir-Platz in Kairo miterlebt: Waren die Muslimbrüder bei den Protesten präsent?

Sie waren präsent, aber haben die Szene nicht dominiert. Die Umwälzungen in der arabischen Welt haben die Menschen hier in Europa überrumpelt. Sie haben die ganze Welt aufgefordert, sofort zu handeln. Viele haben aber nur langsam reagiert. Diese Asymmetrie, von der wir gerade gesprochen haben, zwischen den Migranten und der deutschen Mehrheitsgesellschaft, zwischen muslimischen Organisationen und dem Staat, herrscht auch zwischen Europa und der arabisch-islamischen Welt: Wir haben immer diese Ungleichzeitigkeit, diese zwei unterschiedlichen Entwicklungsgeschwindigkeiten beklagt.

Doch zum ersten Mal sind es die Araber, die schneller sind: Sie nutzen Facebook, eine Errungenschaft der Globalisierung, und verändern damit in kürzester Zeit ihr Leben. Die Welt schaut zu und staunt,

mehr aber auch nicht, weil man nicht bereit ist, zu verstehen, dass diese Veränderungen auch Europa zwingen, sich zu verändern. Deshalb waren die Reaktionen meist verkrampft.

Sie kennen sich mit der Muslimbruderschaft aus, da sie selbst Mitglied waren. Wie groß ist die Gefahr, die von ihr ausgeht?

Ich sage immer, der ehemalige Präsident Ägyptens Husni Mubarak wurde 1928 geboren, und im selben Jahr wurde die Muslimbruderschaft gegründet. Beide gehören zur alten Struktur. Die jungen Muslimbrüder denken anders und haben ganz andere Vorbilder als die alte Garde. Die Türkei als eine islamisch inspirierte Demokratie ist ein wichtiges Vorbild für die neue Generation. So heißt die neue Partei, die von der Muslimbruderschaft nach der Revolution gegründet wurde, „Gerechtigkeit und Freiheit" – in Anlehnung an die „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung" (AKP) des türkischen Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan.

Die jungen Muslimbrüder haben sich längst vom Traum der Errichtung eines Gottesstaates verabschiedet. Alle reden von einer zivilen Gesellschaft, von einem Staat, der durch seine Institutionen lebt und nicht durch eine göttliche Macht. Die Jugend, die früher keine Stimme hatte, hat jetzt eine Stimme, und braucht die Muslimbrüder nicht mehr als Sprachrohr – auch wenn die Muslimbrüder nun nicht mehr kriminalisiert werden und sich am politischen Spiel beteiligen dürfen.

Der politische Islam hat eigentlich schon längst an Einfluss verloren, weil er nie imstande war, die Massen zu mobilisieren. Die Muslimbruderschaft hat es lange Zeit versucht, aber es ist ihnen nicht gelungen. Die jungen Menschen haben sich sowohl von den alten Strukturen Mubaraks als auch von der Ideologie der Muslimbruderschaft gelöst. Der Islam als politische Kraft hat den Muslimen nicht viel zu bieten, es sei denn, er befreit sich von dem wichtigsten Anspruch des politischen Islams, nämlich der Herrschaft Gottes auf Erden. Doch wenn ich sage, dass der politische Islam pleitegegangen ist, dann werden sowohl Europäer als auch Muslime sauer.

Eren Güvercin · Lamya Kaddor · Milad Karimi

„Zusammen heißt nicht Einheitsbrei"

Eren Güvercin: *Frau Kaddor, Sie haben vor kurzem den Liberal-Islamischen Bund (LIB) gegründet und werben in der Öffentlichkeit für einen liberalen Islam. Was verstehen Sie darunter?*

Lamya Kaddor
M. A., geb. 1978; Islamwissenschaftlerin und Religionspädagogin; Vorsitzende des Liberal-Islamischen Bundes (LIB), Beethovenstraße 19, 47226 Duisburg.
info@lamya-kaddor.de

Milad Karimi
M. A., geb. 1979; deutsch-afghanischer Philosoph und Islamwissenschaftler; Verlagsleiter des Kinder- und Jugendbuch Verlages Salam, Unterwerkstraße 5, 79115 Freiburg i. Br.
karimi@salam-verlag.de

Lamya Kaddor: Ein Grund, den Verein zu gründen, war, eine Alternative zu den bisherigen Verbandsstrukturen und Vertretern eines bestimmten Islams anzubieten. Wir plädieren dafür, dass jeder Muslim sich auch das Recht nehmen soll, für sich selber zu entscheiden, wie er sein Leben gestalten möchte. Das bedeutet für uns, dass die Tore des *Idschtihads*[1] offen stehen, und dass jeder Mensch, jeder Muslim versuchen sollte, selbstbestimmt sein Leben zu führen. Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau im Islam. Ich weiß, dass es abgedroschen klingt, aber letztlich ist es schon ein innerislamischer Anspruch, zu sagen, wie wir mit bestimmten Koranpassagen umgehen und sie auf die heutige Zeit übertragen können. Wir wollen dies zumindest zur Diskussion stellen.

Derzeit funktioniert der Islamdiskurs so, dass diejenigen, die Positionen eines „liberalen Islams" kritisieren, als „konservativ" etikettiert werden. Müsste man nicht auf politische Zuschreibungen wie „liberal" oder „konservativ" verzichten, um dieser Dialektik entgegenzuwirken?

Kaddor: Es sind in erster Linie keine politischen Begriffe. Wir sehen auch in anderen Religionen und Konfessionen, dass es immer

Das Gespräch fand am 3. März 2011 statt.

[1] Idschtihad bezeichnet das Verfahren, mit dem muslimische Rechtsgelehrte die religiösen Quellen Koran und *Hadith* (Prophetenüberlieferung) auslegen.

schon Unterscheidungen etwa zwischen Reform- oder liberalem und orthodoxem Judentum gegeben hat. Die Gründung des LIB zielte nicht darauf ab, den Begriff „liberal" als politischen Kampfbegriff zu verwenden. Ich sehe aber schon, dass es in der Öffentlichkeit mitunter so dargestellt wird, als ob es einen tiefen theologischen Graben zwischen liberal und konservativ gebe. Den sehe ich aber nicht so deutlich, weil ich glaube, dass die Grenzen fließend sind. In Relation zu anderen habe ich persönlich in einigen Dingen wahrscheinlich eine konservative Haltung, würde mich aber dennoch als liberal bezeichnen. Was macht aber eine liberal-religiöse Haltung aus, was macht eine konservative oder fundamentalistische Haltung aus? Nehmen wir ein Beispiel aus dem Bereich des gesellschaftlichen Engagements. Viele islamische Fundamentalisten sagen hier ganz klar: Der Islam ist für mich die richtige Religion, und er muss es auch für jedermann sein, ich trage aktiv durch *Da'wa* [Aufforderung, Einladung zum Islam, E. G.] dazu bei, dass andere zum Islam finden. Konservative würden sagen: Der Islam ist für mich die richtige Religion und sollte es auch für jedermann sein, aber ich trete nicht aktiv dafür ein, dass jeder Muslim werden muss. Ein liberaler Muslim würde sagen: Der Islam ist für mich die richtige Religion, aber muss es nicht zwangsläufig für jedermann sein. Bei letzterem wird der Absolutheitsanspruch, der Wahrheitsanspruch relativiert.

Milad Karimi: Da muss ich widersprechen. Für mich sind Begriffe wie „liberal" oder „konservativ" grundpolitische Begriffe. Nimmt man an, dass der Islam zunächst eine Religion sein soll, dann geht es um eine innere, religiöse Haltung. Ob man nun bei der inneren Haltung von einem „liberalen" oder „konservativen" Habitus sprechen kann, möchte ich bezweifeln. Der Islam hat ja große Denker und Geister hervorgebracht. Wenn wir beispielsweise an Ghazali, Ibn Arabi oder Avicenna[2] denken und uns fragen: Waren das nun liberale oder konservative Denker? Ich könnte das nur schwer beantworten. Warum? Weil sie reflektiert und differenziert sind: Ihre Haltung war nicht, dass der Islam die einzig wahre Religion ist, sondern, dass der Islam wahr ist und *eine* Wahrheit hat. Sobald aber der Anspruch auftaucht, dass der Islam die einzig wahre Religion ist, ist das in der Tat eine politische und nicht mehr religiöse Haltung. Wenn Religion – wie auch immer – politisch wird, dann ist sie pervertiert. Die Religion ist nicht eine Sache, die man in sich trägt, sondern Religion ist etwas, was uns trägt.

Kaddor: Wie gesagt, der Beweggrund war nicht, ein politisches Statement zum Ausdruck zu bringen. Es ging vor allem um die Haltung zu Fragen der religiösen Lebenspraxis, die gilt es, von der rituell-spirituellen Dimension zu unterscheiden, und hier kann man sehr wohl entweder eine freiheitliche oder eine restriktive Position einnehmen. Innerhalb unseres Vereins gibt es Positionen, die sehr unterschiedlich sind: von Mitgliedern, die Kopftuch tragen oder nicht, zu Mitgliedern, die praktizieren oder auch nicht. Das, was uns trägt, ist der Gedanke, dass jeder von uns für sich selber entscheidet und es den Menschen um sich herum frei stellt, Dinge anders zu sehen – solange niemand Schaden davon trägt. Das drückt für uns auch das Liberale aus, das es so in konservativen Kreisen einfach nicht gibt.

Lehrstühle für Islamische Theologie werden an verschiedenen Standorten in Deutschland gegründet, um unter anderem einen zeitgenössischen Islam zu schaffen. Wie kann dieser aussehen, ohne seine Authentizität zu verlieren?

Karimi: Die erste und letzte Forderung, die man an diese Lehrstühle haben muss, ist, dass sie *denken*. Dass sie sich denkerisch mit dem befassen, was hier im Islam sein soll. Keiner fordert von ihnen, dass sie uns vorbeten, sondern, dass sie uns die inneren Zusammenhänge dieser Religion theologisch darlegen.

Kaddor: Die Wissenschaft trägt ja auch dazu bei, die modernsten Erkenntnisse in den Bereich der Theologie einfließen zu lassen. Das bedeutet auch die Frage nach dem Hier und Heute: dass man klärt, was bestimmte Aussagen im Islam heute für uns bedeuten können. Theologen müssen uns das plausibel darlegen.

[2] Muhiyuddin Muhammad ibn Arabi (1165–1240) war einer der bekanntesten Sufis und wird in der islamischen Welt als *Shaykh al-Akbar* (Der große Meister) bezeichnet. Ibn Sina, bekannt als Avicenna (980–1037), war ein Universalgelehrter, der auch heute noch zu den wichtigsten Wissenschaftlern in der islamischen Welt zählt. Abu Hamid Ibn Muhammad Ibn Muhammad at-Tusi asch-Schafi'i Al-Ghazali (1058–1111) war ein bedeutender islamischer Theologe. Ihm ist die Einführung der aristotelischen Logik in die islamische Rechtslehre und Theologie zu verdanken.

Man hört oft, dass die Tradition der islamischen Offenbarung mit ihren verschiedenen Rechtsschulen und Methodiken der Exegese in einem Widerspruch zu einem zeitgenössischen Islam stünden. Ist die Überwindung dieser über Jahrhunderte gewachsenen Tradition notwendig?

Karimi: Die Tradition abzulegen, ist die Methodik der Fundamentalisten. Wenn man das weiterführen will, dann soll man die Tradition ablegen oder verleugnen. Die historisch-kritische Methode hat es im Islam schon immer gegeben, sie ist nichts Neues. Was wir für eine Islamische Theologie in Europa fordern, ist, dass man sich gerade mit der Tradition beschäftigt. Wenn ich Koranexegese betreibe, hat es keinen Sinn, dass ich die Exegeten aus dem 9. Jahrhundert übersetze und dies dann praktiziere. Das ist keine Theologie und schon gar nicht zeitgemäß. Aber diese Exegeten zu kennen, bietet die Möglichkeit einer neuen Theologie. Es geht darum, dass man sich den Koran anschaut und ihn mit den neuesten Methoden der Hermeneutik auslegt. Was heißt es überhaupt, mit einer Sure umzugehen? Was ist eine Sure? Und was ist der Koran? Das sind spannende Fragen.

Kaddor: Ganz genau. Die Tradition ist der Beweis dafür, dass sich die Muslime immer wieder historisierend und kontextualisierend mit dem Koran auseinandergesetzt haben. Deshalb brauchen wir die Tradition. Ich glaube, dass ein Islam losgelöst von seiner Tradition gar nicht bestehen kann. Dann würde ich tatsächlich das machen, was Fundamentalisten tun: den Koran aus seinem Kontext reißen und versuchen, ihn wortwörtlich zu leben. Mir wird ja häufig vorgeworfen, ein liberaler Islam würde Beliebigkeit walten lassen. Im Grunde genommen ist es genau umgekehrt: Das, was Fundamentalisten tun, ist beliebig. Denn sie entscheiden letztlich, welche Verse wortwörtlich zu nehmen sind und welche nicht. Das kann man nur machen, wenn man der Tradition den Rücken gekehrt hat.

Karimi: Aber da muss man auch genauer definieren, was man unter Tradition versteht, und zwischen zwei Ebenen unterscheiden. Zum einen gibt es eine rationalistische Tradition, die jenseits der entwickelten Rechts- und Denkschulen existierte. Auf der anderen Seite haben wir die vier anerkannten Rechtsschulen, welche die Blütezeit des Islams repräsentieren.[3] Mit denen muss man sich auseinandersetzen. Man muss sich auch die Differenzen zwischen den Rechtsschulen genauer anschauen und verstehen, warum es diese Unterschiede gibt. Zugleich muss man darüber diskutieren, ob das, was im Mittelalter entschieden worden ist, die ewige absolute Wahrheit Gottes repräsentiert, oder ob wir uns heute mit den jeweiligen Rechtsschulen auseinandersetzen und sie weiterentwickeln.

Kaddor: … oder aufheben!

Karimi: Um auf die Institutionen zurückzukommen: Ich wäre gegen eine Gleichschaltung. Ich würde mir wünschen, dass dort nicht nur „Liberale“, sondern auch „Konservative“ am Werk sind. Das ist auch gang und gäbe in der Theologie. Schauen Sie sich die Katholische Theologie an: Alleine an der Universität in Freiburg findet man sehr gegensätzliche Theologen, die offen debattieren. Das wünsche ich mir.

Kaddor: Aber das beinhaltet ja gerade das liberale Verständnis, dass man sagt: Es haben außer mir auch andere Recht und dürfen ihre Meinungen diskutieren …

Wenn es um Integration geht, hört man oft die Forderung, Muslime müssten eine „liberale“ Auffassung ihrer Religion vertreten, um ein guter Staatsbürger zu sein. Der Islamexperte Olivier Roy sagt, dass ihn die Forderung nach einer Reformation des Islams nicht überzeuge: „Die Einpassung der Muslime in den westlichen Kontext hat nichts mit Theologie zu tun, sondern vielmehr mit der Lebenspraxis und den Anstrengungen jedes Einzelnen (…). Das kann über kurz oder lang zu einer Art Reform des theologischen Denkens führen, aber grundsätzlich scheint es mir nicht sinnvoll, Modernität mit theologischem Liberalismus in eins zu setzen.“

Kaddor: Einerseits hat Roy Recht, wenn er sagt, dass die Islamische Theologie wenig mit der Integrationsfrage zu tun hat. Ich glaube, es ist eine Reaktion auf die aktuelle Debatte, die absurderweise nicht vorrangig sozial-politisch, sondern theologisch geführt wird. Deshalb gibt es die Gegenbewegung, die den Islam mit der

[3] Zu den vier anerkannten Rechtsschulen gehören im sunnitischen Islam die hanefitische, malikitische, schafiitische und hanbalitische Rechtsschule.

modernen Welt für kompatibel hält. Andererseits ließe sich über Roys Auffassung von Theologie diskutieren. Die Muslime wenden sie in ihrem Leben automatisch an. Wenn ich darüber nachdenke, wie ich bestimmte islamische Prinzipien auf mein Leben hier übertragen kann, ist das im Grunde genommen schon Theologie. Mir geht es darum, als liberale Muslimin zu sagen: Entscheidet, was ihr wollt, was für euch islamisch ist, solange ihr es selber entscheidet! Orientiert euch dabei an den Theologen, fragt euch, ob ihre Aussagen nachvollziehbar klingen, aber lasst sie nicht über euch bestimmen! Für die Frage nach einem guten Staatsbürger spielt das erst einmal keine Rolle. Es hat den Staat nichts anzugehen, ob ich meine Religion liberal oder konservativ verstehe – solange ich dabei nicht gegen geltendes Gesetz verstoße.

Ist diese Art der Auseinandersetzung mit dem Islam nicht auch in den Verbänden vorhanden? Die Verbände werden ja in der Öffentlichkeit schnell mit dem Etikett „konservativ" versehen.

KADDOR: Das Problem an den Verbänden ist, dass sie zusätzlich bestimmte kulturelle Traditionen aus den Heimatländern ihrer Gründungsmitglieder vertreten und zum Teil auch politische Ansprüche haben. Es ist nicht mal unbedingt das Theologische. Einige mögen konservative oder auch orthodoxe Prinzipien haben, aber das ist ja zunächst nichts Verwerfliches. Das Problematische an den Verbänden ist ihre politische Einstellung, etwa für alle Muslime sprechen zu wollen. Darüber hinaus fehlt mir die Debatte und der Diskurs. Man hat bei ihnen das Gefühl, jeder Verein macht irgendwie etwas für sich, und sie verständigen sich nicht einmal untereinander. Es gibt eine Führungsriege, die Funktionäre, und der Rest kriegt nichts mit. Das ist der Punkt, was sie „rückständig" erscheinen lässt. Da frage ich mich, wieso da nicht mehr kommt, denn je mehr wir debattieren, desto mehr Früchte tragen wir. Einzelne sind vielleicht in der Lage intellektuell und theologisch qualifiziert zu debattieren, aber die große Masse der Funktionäre ist es nicht.

KARIMI: Es liegt im Wesen der Sache, man kann den Verbandsfunktionären ja nicht vorwerfen, dass sie nicht intellektuell genug sind. Denn das, was sie machen und machen sollen, erfordert nicht Intellektualität. Das sind Verbände und Vereine. Ihre Aufgabe ist nicht, Theologie zu betreiben.

KADDOR: Ihre Hauptaufgabe ist doch die Pflege von Religion?

KARIMI: Genau, und das ist aber keine Theologie. Theologie betreibt man nicht, sondern man betreibt das, was man auch als praktische Philosophie bezeichnet, also Moralität und Sittlichkeit. Und Sittlichkeit ist ja nur ein Bereich der ganzen theologischen Debatte.

KADDOR: Es geht schon auch darum, theologische Inhalte zumindest zu besprechen.

KARIMI: Genau, es gibt Religionsbeauftragte, die dies tun, und das geschieht auf einer ganz anderen Ebene. Denen geht es ja nicht darum, zu entscheiden, ob man beispielsweise als Muslim von einer Art Substanzlehre ausgehen soll oder nicht, oder ob die Welt einen Anfang haben soll oder nicht. Oder ob der Koran geschaffen ist oder nicht? Das wären grundtheologische Fragen. Die Verbände machen praktische Theologie, das ist eine ganz andere Sache. Das wurde in unserer Tradition schon immer woanders generiert, nämlich inmitten der Gemeinden: Der Beste von uns ist gemäß der Tradition nicht derjenige, der am besten gedacht hat, sondern derjenige, der am besten gelebt hat.

KADDOR: Erstens sind „grundtheologische" Fragen die Basis religiöser Praxis, das lässt sich wohl kaum abkoppeln, weder historisch noch gegenwärtig. Zweitens müssen wir gerade diese Tradition heute umdrehen: Es darf eben nicht mehr darum gehen, zu schauen, wer seine Religion nach außen wie lebt. Das mag auch eine Frage sein, aber in dieser Welt, in der wir leben, darf sie nicht zentral sein. Zumindest muss man sich vermehrt darum bemühen, beides in ein Gleichgewicht zu bringen.

KARIMI: Ist die Gründung eines Vereins dafür eine Lösung? Entweder ist man eine politische Vereinigung, dann ist das sowieso eine andere Sache, oder eine religiöse Vereinigung, dann wäre das eine Sekte. Ein eigens dafür bestimmter Verein, islamisch-theologische Fragen zu bestimmen, wäre demnach per definitionem eine Sekte.

KADDOR: Dann wären ja alle Sekten …

KARIMI: Wenn die einzelnen Vereine den Anspruch haben, religiös zu sein, dann sind das Sekten. Wenn wir schon von einer modernen Welt reden, dann erwarte ich von einem

Verbandsfunktionär nicht, dass er mir Theologie beibringt. Sie haben ganz andere Aufgaben: Die Muslime in Deutschland brauchen Seelsorger und Leute, die unsere Toten beerdigen. Das ist nicht die Aufgabe eines Theologen. Auch wenn ich unabhängig bin, habe ich ein Herz für die Verbände, weil sie versucht haben, viel zu viel zu machen. Deswegen ist daraus auch nicht viel geworden …

Kaddor: Sie erheben allerdings den Anspruch, eben dies zu tun.

Die Verbände repräsentieren eine große Anzahl an Moscheegemeinden …

Kaddor: … genau, wo Predigten gehalten werden oder religiöse Beratung betrieben wird – auf der Basis von Theologie, oder auf welcher sonst? Der Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt für meinen Geschmack zu sehr auf der praktischen Theologie und zu wenig auf dem innerislamischen Dialog, der sich zunehmend aufdrängt. Aber um das zu leisten, muss es innerhalb dieser Verbände mehr Menschen geben, die sich speziell mit theologischen Fragen beschäftigen.

Karimi: Man muss ihnen die Arbeit auch wegnehmen. Man sollte nicht nur darauf hinweisen, was sie falsch machen, sondern es geht darum, dass ich hingehe und sage, diese Arbeit, die sie tun, kann ich viel besser machen. Einige Verbände haben auch versucht, Bücher zu machen. Aber wie machen Verbände Bücher? Sie sind ja keine Verlagsanstalten, keine Herausgeber. Sie haben aus ihren Herkunftsländern Bücher übersetzt oder Gebetsbücher für Kinder herausgegeben, die man sich nicht anschauen kann. Sie sind nicht nur sprachlich schlecht, sondern auch in der Gestaltung. Das ist keine Kritik, sondern es berührt mein Herz. Wir können aber auch unseren eigenen Beitrag leisten, in dem jeder das macht, was er am besten kann. Was vor allem sehr wichtig ist – das tun wir gerade in diesem Augenblick –: miteinander streiten, um dann auch klarzustellen, welche Haltungen wir haben, indem wir Farbe bekennen. Dann kann jeder Muslim sehen, wo er sich angesprochen fühlt – Zusammen heißt nicht Einheitsbrei. Aber wenn wir nicht miteinander reden aufgrund persönlicher Ressentiments oder Macht- und Politikspielchen, dann gibt es kein Zusammen.

Stefan Weidner

Vom Nutzen und Nachteil der Islamkritik für das Leben

Essay

Die Situation ist festgefahren, und mit jedem Beitrag zur Thematik wird es schlimmer: Die sogenannten Islamkritiker und ihre Gegner stehen sich unversöhnlich gegenüber; ein Dialog, in dem vernünftige Argumente der einen Seite osmotisch auf die andere überwechseln könnten, ist restlos ersetzt durch Konfrontation. Dieser Eindruck wird durch die Tendenz vor allem in den visuellen Medien verstärkt, die Gäste ihrer Talkshows möglichst antagonistisch auszuwählen, statt an einem Erkenntnisgewinn, einem eventuell zu erreichenden Konsens interessiert zu sein. Die Wahrnehmung verfestigt sich aufgrund der einfachen Selbstorganisation, Vernetzung und Publikationsmöglichkeit interessierter, oft radikaler Gruppen im Internet. Das Gespräch über den Islam wird nicht aus der Mitte heraus geführt, sondern von den Rändern her: Es scheint nur ein Entweder-Oder zu geben, ein Für oder Gegen, bei dem es jeder Seite darum geht, den immer kleiner werdenden, unentschiedenen oder gleichgültigen Teil der Bevölkerung auf seine Seite zu ziehen.

Stefan Weidner
Geb. 1967; Islamwissenschaftler, Journalist und Übersetzer; er ist Chefredakteur der vom Goethe-Institut auf Arabisch, Persisch und Englisch herausgegebenen Dialogzeitschrift „Art&Thought/Fikrun wa Fann“; Autor von: Manual für den Kampf der Kulturen. Warum der Islam eine Herausforderung ist, Frankfurt/M. 2008.
fikrwafann@googlemail.com

Diese weitgehend künstliche Bipolarität erzeugt unnötige Spaltungen und vergiftet die Atmosphäre. Auf zahlreichen Vortragsveranstaltungen zur Thematik im ganzen Bundesgebiet erlebe ich regelmäßig, mit welcher Heftigkeit die unterschiedlichen Fraktionen im Publikum aufeinander und manchmal auch auf den Dozenten reagieren. Vor allem aber lässt sich diese Bipolarität nicht aus der Sache selbst, dem Islam und den Muslimen in Eu-

ropa, begründen. Jedem nachdenklichen Beobachter sollte klar sein, dass es in Islamfragen auch für Positionen zwischen den Extremen haltbare Gründe geben muss; dass bei einem bloßen Entweder-Oder zwangsläufig bedenkenswerte Aspekte zu kurz kommen müssen; dass eine vernünftige und begründbare Mittelposition (sie muss nicht in der statistischen Mitte der Meinungen selbst liegen) gerade dann vertretbar sein kann, wenn die zentrifugalen Kräfte sie zu diskreditieren suchen. Dieser Beitrag wird dem herrschenden Antagonismus vermutlich nicht entgehen. Der Versuch, Argumente gegen die Extreme zu sammeln, sei dennoch unternommen.

Wer spricht pro Islam?

Im Spektrum der Meinungen zum Islam, jedenfalls in Deutschland und Europa, fällt auf, dass von einer „Islamverherrlichung"[1] nur in eng begrenzten, im Übrigen wenig diskursmächtigen Milieus die Rede sein kann. Es handelt sich vorwiegend um (gläubige) Muslime, darunter in besonderem Maße Konvertiten, sowie vereinzelte „Schwärmer" oder islamnahe Gruppen im weiteren Umfeld von *New Age*-Bewegungen, die sich zum Beispiel auf den Sufismus, die islamische Mystik, berufen. In Einzelfällen können auch Islamwissenschaftler dazu gezählt werden, so die im Jahr 2003 verstorbene Annemarie Schimmel.[2]

Eine solche, aus einer effektiven Nähe zum Islam als Religion entstandene Apologetik wäre zu unterscheiden von einer oft linksintellektuellen und politisch motivierten „Nachsicht" mit dem Islam, als deren Stammvater der palästinensisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Edward Said (1935–2003) gelten kann. In seinem Werk *Orientalism* (1978) stellte Said die These auf, dass das Aufkommen einer wissenschaftlichen Orientalistik, aber auch des populären Orientbildes im 19. Jahrhundert durch die kolonialen Ambitionen Großbritanniens und Frankreichs wesentlich begünstigt wurden. Besonders brisant ist Saids Feststellung, dass die Orientalistik ideologische, ja teils offen rassistische Haltungen pflegte, die wiederum von Politikern und Meinungsmachern aufgenommen wurden, um Eingriffe in den Orient zu rechtfertigen. Ein markantes Beispiel ist die von Said zitierte Aussage des britischen Orientalisten William Muirs (1819–1905): „Das Schwert Mohammeds und der Koran sind die beiden schlimmsten Feinde der Zivilisation, der Freiheit und der Wahrheit, welche die Welt je gesehen hat." Von solchen Aussagen bis zu den islamkritischen Blogs von heute lässt sich eine gerade Linie ziehen. Wenn Edward Said bis heute umstritten ist, liegt das nicht zuletzt am erschreckend langen Nachleben genau derjenigen Einstellungen gegenüber dem Orient, die er bei den vom ihm untersuchten Autoren herausarbeitet.

Problematische Aspekte des Islams werden in der von Edward Said geprägten Denkrichtung vor allem deshalb nicht oder nur selten thematisiert, weil gefürchtet wird, dass sie als Rechtfertigung für orientalistische Klischees und hegemoniale Ansprüche missbraucht werden, wie es im Kolonialismus der Fall war. Damit ist diese Denkschule bereits eine Reaktion auf dieselben abendländischen Denkmuster, die sich in der heutigen Islamkritik explizit wiederfinden. Die Islamkritik, obwohl der Terminus selbst bis dahin eher ungebräuchlich war, ist damit keineswegs eine Frucht der Anschläge des 11. September 2001, wie zu ihrer Rechtfertigung als einer Art Verteidigungsbewegung von ihren Vertretern gern behauptet wird. Die wichtigsten Werke, auf die sich die Islamkritik heute beruft, sind vielmehr vor diesem Datum erschienen: Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen" (1996), die Werke des amerikanischen Islamwissenschaftlers Bernard Lewis oder im deutschsprachigen Bereich die in den 1990er Jahren publizierten Werke des syrischstämmigen Politikwissenschaftlers Bassam Tibi.

Naturgemäß zählt Edward Said zu den Lieblingsfeinden der Islamkritik, die jedoch, da ihre Argumentationsmuster in die Ära vor Said zurückfallen, das eigentliche Dilemma der von Said geprägten Denkrichtung

[1] Vgl. Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.), Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird, Wiesbaden 2010. Der Band mit dem leicht irreführenden Titel macht den vielversprechenden Versuch einer kritischen Erörterung problematischer islamischer Haltungen ohne die üblichen Vorurteile der herkömmlichen Islamkritik. Er diskutiert jedoch nicht das Milieu möglicher „Islamverherrlicher".

[2] Vgl. Stefan Weidner, On the Threshold of a New Epoque. Annemarie Schimmel and the Mediation of Culture between Germany and the Islamic World, in: Art&Thought, (2004) 79, S. 62–68; ders., Zurück zur Vernunft. Islamdebatten und islamische Welt zwischen 9/11 und den arabischen Revolutionen, Bonn (i. E. 2011).

(oft *Post-colonial Studies* genannt) nicht in den Blick bekommt: Diese am Werk Michel Foucaults geschulte Diskurs- und Machtkritik wäre nur konsequent, wenn sie neben der westlichen Diskursmacht gegenüber dem Orient auch die islamische Diskursmacht gegen alles – gemäß fundamentalistischer islamischer Deutung – Unislamische in den Blick bekommt, wie sie sich in der islamischen Geschichte ebenso findet wie in modernen wertkonservativen und fundamentalistischen Strömungen. Eine Machtkritik, die in den Verdacht gerät, parteiisch zu sein, wird unglaubwürdig und macht sich angreifbar. Sie unterminiert ihre eigene Sache.[3]

Wenn aber gesagt wurde, dass die aktuelle Islamkritik argumentativ im prä-Edward-Said-Stadium verharrt, so ist davon eine bemerkenswerte Ausnahme zu machen. Die Islamkritik hat sich sehr erfolgreich emanzipatorische Positionen zu Eigen gemacht, die ein genuines Produkt derselben weltanschaulichen Strömungen sind, ohne die auch Said und seine Schule nicht denkbar wären, nämlich Marxismus und Postmoderne. Im Ergebnis munitionieren Feminismus[4] und Homosexuellenbewegung die Islamkritik mit einigen ihrer zugkräftigsten Argumente. Im Rahmen des sogenannten Einbürgerungstests wäre die Zustimmung zu diesen Positionen von Seiten der Kandidaten für die Einbürgerung beinahe zu einem entscheidenden Kriterium für diese geworden – und damit Positionen der Islamkritik zur offiziellen staatlichen Politik.[5]

Herkunft und Verwandtschaft der Islamkritik

Wer den Begriff Islamkritik geprägt hat, ist unklar. Faktisch ist mit Islamkritik nichts anderes gemeint als die Kritik *am* Islam. Das Wort Islamkritik ist damit analog zu Begriffen wie Kulturkritik oder Gesellschaftskritik gebildet. Wie es Kultur-, Regime- und Gesellschaftskritiker gibt, gibt es nun auch Islamkritiker. Islamkritik zehrt vom guten Ruf des Kritischen an sich, eben von den Leistungen, mit denen etwa Kulturkritiker den gesellschaftlichen Diskurs bereichert haben.

Gegner der Islamkritik könnten den Begriff freilich als Euphemismus bezeichnen. Ob die Islamkritik für den Islam das leistet, was die Gesellschaftskritik für die Gesellschaft, die Kulturkritik für die Kultur leistet, hängt auch von ihrem Niveau ab. Es fällt aber auf, dass die Islamkritiker, mit Ausnahme der Muslime unter ihnen, sich gewiss nicht als Teilmenge des Islams begreifen (auch viele islamkritische oder sogenannte Ex-Muslime tun das nicht mehr, ähnlich wie bei uns die Kirchenkritiker oft auch keine Mitglieder der Kirchen mehr waren), während der Kulturkritiker jedoch zwangsläufig Teil der Kultur ist, die er kritisiert, der Regimekritiker Teil und Opfer der Ordnung, in der das Regime herrscht. Die Kritik eines solchen Kritikers ist damit immer auch Selbstkritik, so wie es die Kritik islamkritischer, aber sich nach wie vor zum Islam bekennender Muslime ist, oder wie es die Kirchenkritik des aus der Kirche ausgetretenen Kirchenkritikers war, sofern er die Kirche noch als Christ kritisierte und nicht etwa als Marxist. Der muslimische Islamkritiker sieht den Balken im eigenen Auge; der nichtmuslimische macht daraus den Splitter im Auge des anderen. Halten wir fest: Nichtmuslimische Islamkritik kostet den Kritisierenden nichts und tut ihm nicht weh.

Unabhängig davon wird die Islamkritik von ihren Gegnern inzwischen oft mit Antisemitismus und Rassismus verglichen.[6] Will der Vergleich nicht einfach pauschal diskreditieren, so bedarf er einer präzisen historischen Einordnung einschließlich einer Herausarbeitung der Unterschiede. Ein umfassender Vergleich beider Bewegungen, der den Ansprüchen der Geschichtswissenschaft genügt, steht leider noch aus.[7] Unabhängig vom Ergebnis eines solchen Vergleichs sollte an seiner Ergiebigkeit und Dringlichkeit kein Zweifel bestehen. „Liberale verlangten, die Juden sollten im Namen universalistischer Ideale das vollständige Verschwinden ihrer

[3] Vgl. ders., Mohammedanische Versuchungen, Zürich 2004, S. 115–119.

[4] Vgl. Alice Schwarzer (Hrsg.), Die große Verschleierung, Köln 2010. Gegenposition bei Birgit Rommelspacher, Zur Emanzipation „der“ muslimischen Frau, in: APuZ, (2009) 5, S. 34–38.

[5] Vgl. Patrick Bahners, Die Panikmacher, München 2011, S. 175–212, insb. S. 193 f.

[6] Viel Aufsehen erregt haben in diesem Zusammenhang Äußerungen von Wolfgang Benz, dem ehemaligen Direktor des Zentrums für Antisemitismusforschung an der TU Berlin: Hetzer mit Parallelen, in: Süddeutsche Zeitung vom 4. 10. 2010.

[7] Vgl. Wolfgang Benz (Hrsg.), Islamfeindschaft und ihr Kontext. Dokumentation der Konferenz „Feindbild Islam – Feindbild Jude“, Berlin 2009.

spezifischen Gruppenidentität akzeptieren; Nationalisten dagegen verlangten ein derartiges Verschwinden zugunsten einer höheren partikularistischen Idee, der des modernen Nationalstaats",[8] beschreibt Saul Friedländer die Situation der Juden um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Deutschland.

Vergleichbare Positionen finden sich heute unter den Islamkritikern gegenüber den Muslimen und prägten unter anderem Diskussionen um die Aussage des Bundespräsidenten Christian Wulff vom 3. Oktober 2010, „auch der Islam gehört zu Deutschland".[9] Sie tauchen die Islamkritik in ein Zwielicht, über das sich diese selbst erst langsam Rechenschaft ablegt. Auch wenn man islamkritischen Positionen nicht pauschal Rassismus unterstellen will, muss man feststellen, dass in der Islamkritik die weltanschaulich und religiös begründete Ablehnung einer gesellschaftlich minoritären Gruppe korreliert mit einer solchen, die durch den bloßen Anblick eines fremd oder anders wirkenden Menschen motiviert werden kann. Muslime sehen nun einmal häufig etwas anders aus als die meisten Mitteleuropäer; oder sie kleiden sich anders, was die Islamkritik, wie wir an den Kopftuch-Debatten sehen, besonders stört.

Islamkritik ist nicht ursprünglich Rassismus. Aber sie ist rassistischen Empfindungen gegenüber anschlussfähig. Das macht sie angreifbar, zumal kaum einer ihrer namhaften Vertreter dies als Problem empfindet und thematisiert. Es gehört zum Charakteristikum der Islamkritik, dass sie sich gegenüber ihren schmuddeligen Rändern nicht entschieden abgrenzt.

Was leistet Islamkritik?

Man säße einer Illusion auf, wenn man glaubte, man könnte die islamkritischen Thesen mit Hilfe schierer islamwissenschaftlicher Sachkenntnis in wahre und falsche Behauptungen aufteilen und dergestalt eine sachliche Auseinandersetzung in die Wege leiten, die zu fundierten Aussagen über den Islam und die Muslime käme. Es ist naiv, anzunehmen, man könnte Islamkritiker „überzeugen" oder zu einer Revision oder Abmilderung ihrer Ansichten bewegen. Dies gilt mindestens für den harten Kern der Islamkritik einschließlich ihrer medialen Protagonisten. Wer unter den Islamkritikern seine Ansichten revidiert, abmildert oder weniger absolut setzt, hat damit zu rechnen, selber wieder von der Islamkritik angegriffen zu werden, wie ich es weiter unten am Beispiel des Politikwissenschaftlers Hamed Abdel-Samad zeige.

Trifft aber diese Behauptung über die Unverbesserlichkeit des Kerns der Islamkritik zu, wird sie doch durch die Tatsache entwertet, dass die Islamkritiker von ihren Gegnern dasselbe behaupten. Eine Beschreibung der Islamkritik, ebenso wie eine Auseinandersetzung mit ihr, die über Tatsachen oder Tatsachenbehauptungen geführt wird, dürfte deshalb zu keinem Ergebnis kommen. In seiner anti-islamkritischen Streitschrift „Die Panikmacher" lässt sich Patrick Bahners, Feuilletonchef der „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (FAZ), auf Diskussionen über die Natur des Islams meistens gar nicht erst ein. Er hinterfragt vielmehr die immanente Schlüssigkeit islamkritischer Thesen und analysiert ihre rechtlichen und weltanschaulichen Implikationen. Sie dem Publikum bewusst zu machen, wie Bahners es tut, bedeutet, die Frage zu stellen, ob wir – das Publikum – diese Konsequenzen wirklich wollen oder nicht. Dem liegt das Kalkül zugrunde, dass womöglich mehr Menschen islamkritische Thesen übernehmen als bereit wären, deren Implikationen gutzuheißen, wenn sie offen zutage treten.

Islamkritische Behauptungen sind, obwohl sie in Form von Wirklichkeitsaussagen daherkommen, in aller Regel verkappte (negative) Werturteile. Ihre Evidenz beziehen sie eben nicht aus der dem Durchschnittspublikum ohnedies weitgehend unbekannten Sache des Islams, sondern dadurch, dass sie mit bewusst oder unbewusst bereits vorhandenen Werturteilen über den als oft fundamental fremde Kultur begriffenen Islam *harmonieren*. Islamkritische Urteile *sind* nicht richtig oder falsch und müssen sich nicht an der Wirklichkeit messen lassen. Sie müssen in den Ohren des Publikums nur richtig *klingen*. Sie klingen aber fast immer richtig, aus dem einfachen Grund, dass sie einer Selbstversicherung und Selbstvergewisserung *ex negativo* dienlich sind. Jeder islamkritische Satz hält eine implizite Aufwertung aller derjenigen Teile des Publikums bereit, die sich nicht zum Islam rechnen, die keine Muslime sind oder sich, wie

[8] Saul Friedländer, Das Dritte Reich und die Juden, München 2007, S. 96.
[9] Vgl. P. Bahners (Anm. 5), S. 6–48, S. 306 f.

etwa dezidiert säkularisierte, nicht mehr als solche begreifen. Der semantische Wert islamkritischer Sätze liegt nicht in ihrem Gehalt, sondern in ihrer Bereitschaft zum Urteil.

Anhand eines vielzitierten islamkritischen Satzes sei das aufgezeigt. „Der Islam will die Welteroberung“[10] ist eine Behauptung, die sich aus der Sache heraus, nämlich Theologie und Geschichte des Islams, weder endgültig belegen noch widerlegen lässt. Wäre man an einer sachlichen Erörterung interessiert, müsste man sich auf eine weitaus weniger weitreichende Aussage festlegen: Der Islam ist eine Religion mit weltmissionarischem Anspruch, vergleichbar dem Christentum. Wie im Christentum finden sich im Islam sowohl Beispiele für die Ausbreitung auf gewaltsame als auch auf friedliche Weise, finden sich sowohl „Kreuzzügler“ als auch „Missionare“. Man kann aber schlecht die friedliche Ausbreitung des Frühchristentums zur einzig wahren Natur des Christentums verklären und die im Zuge von Eroberungen sich vollziehende des nachmekkanischen Islams zur einzig wahren des Islams, nur weil der Pazifismus (der martialischen Rhetorik vieler Islamkritiker zum Trotz) immer noch irgendwie in Mode ist und man sich selbst gern den friedliebenden Menschen zurechnet. Selbst wenn gälte, dass „eine Offenbarungsreligion ihrem Ursprung [Was ist das, wo liegt der, wer legt ihn fest?, S. W.] ausdrücklich verpflichtet ist“,[11] müsste man doch zugestehen, dass die Europäer von heute mit den frühen Christen mindestens so wenig gemein haben wie die heutigen Muslime mit denen des 7. Jahrhunderts.

Wiewohl unsachlich, hat der Satz von den islamischen Welteroberungsgelüsten spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 eine große gefühlte Evidenz. Er entwirft den Islam als Weltschurken, als Gegenteil eines idealisierten friedlichen Christentums, das zur Identifikation einlädt. Auch unabhängig vom Christentum hält die große Mehrheit der Bundesbürger – anders als ihre noch für das „Tausendjährige Reich“ kämpfenden (Ur-)Großväter – ein Welteroberungsstreben vermutlich für verwerflich. Gelingt es nun, ein solches Bild des Islams medial weithin zu verbreiten, wird sich jeder, der sich für einen rechtschaffenen Bundesbürger hält und diesem Bild glaubt, vom Islam abgestoßen fühlen. Zugleich ist er in den billigen Genuss einer genuinen moralischen Empfindung gekommen, einer moralischen Empfindung, die unsere überkomplexe Gesellschaft selten gewährt: Für einmal ganz sicher zu wissen, was richtig beziehungsweise falsch ist: die Welteroberung. Also der Islam.

Die Leistung des islamkritischen Diskurses besteht weniger in seinen Erkenntnissen über den Islam als vielmehr in der Schaffung einer hohen Anzahl moralischer Urteile sowie emphatisch für die eigene Sache reklamierter Werte. Islamkritik dient zur Selbstbesinnung. Dagegen wäre nicht das geringste einzuwenden, täte sie dies nicht auf Kosten einer in Europa minoritären Gruppe von Menschen, die man auch auf globaler Ebene kaum zu den Gewinnern der vergangenen zwei bis drei Jahrhunderte zählen kann. Mit anderen Worten: Die Selbstbesinnung eines militärisch, ökonomisch und kulturell überlegenen „Abendländers“ findet auf Kosten der Verlierer der Geschichte statt. Zumindest ist dies nicht sehr christlich. Ob es von weltlicher Weisheit kündet, wird sich zeigen.

Die Islamkritik begründet mit der Ablehnung des Islams das Axiom eines komplexen Systems von Werten und Weltanschauungen. In simpler Syllogistik folgt aus dieser Ablehnung alles Weitere, und alles Weitere folgt aus der Ablehnung des Islams: Weil der Islam schlecht ist, so die Logik, ist er unvereinbar mit dem, was nach unserer Auffassung gut ist: Demokratie, Freiheit, Individualität, Gleichberechtigung, Aufklärung und was einem einfallen mag; wenn aber der Islam unvereinbar ist mit Demokratie, Freiheit, Aufklärung, dann kann er nur schlecht sein. Die vollendete Tautologie dieser Schlussfolgerungen erschließt sich leicht. Mit dem in Historie und Theologie nachweisbaren Islam haben sie längst keinen Konnex mehr.

Um zu seinen Bewertungen zu kommen, muss der Islamkritiker davon ausgehen, dass der Islam seinem Wesen nach durch alle Zeit weitgehend mit sich selbst identisch geblieben ist, also 1400 Jahre lang und in einem geografischen Raum, der den halben Erdball umfasst. Der Islam wäre das beständigste mit sich selbst identische kulturelle System der Weltgeschichte: ein Wunder. Nehmen wir die

[10] Vgl. Egon Flaig, Der Islam will die Welteroberung, in: FAZ vom 16. 9. 2006. Vgl. dazu die Replik von Almut Höfert, Die glorreichen Tage des Dschihad sind Geschichte, in: FAZ vom 19. 10. 2006.
[11] P. Bahners (Anm. 5), S. 58.

Islamkritik ernst, müssen wir an Allah glauben. Freilich, kaum jemand außerhalb ihres harten Kerns und ihrer lautesten Fürsprecher nimmt die Islamkritiker in *allen* ihren Annahmen und Befürchtungen ernst. Aber ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung, wie wir sie aus Leserbriefen und Umfragen kennen, und ein noch beträchtlicherer Teil unter Politikern, Berufsbeamten und Intellektuellen übernimmt mit der einen oder anderen Variation zentrale Thesen der Islamkritiker.

Im harmlosesten Fall verdirbt die Islamkritik damit die Stimmung zwischen Alteingesessenen und Zugewanderten im Land. Im schlimmsten Fall lässt sie sich als Rechtfertigung zum Mord verstehen.[12] Dazwischen liegt die Versuchung zu anti-islamischen Gesetzen (Kopftuch-Urteil) und jeder Menge Behauptungen, deren gebetsmühlenartige Wiederholung aus islamkritischem Mund genau die Werte aushöhlt, die hochgehalten werden sollen. Wenn ein Islamkritiker das Wort Aufklärung benutzt, weiß man schon, dass Aufklärung im ursprünglichen Sinn eines selbstständigen und selbstkritischen Denkens[13] nicht gemeint sein kann. Aufklärung wird zur Phrase, die nichts als die Gegenposition zu dem von der Islamkritik imaginierten Islam meint und alles Hinterfragen, jede Nachdenklichkeit, die doch das Kennzeichen von Aufklärung wären, zu einem Akt der Aufklärungsfeindschaft zu erklären droht.[14]

Demokratisierungsversuche in der islamischen Welt

Die keinem Beobachter entgehende krisenhafte Situation in den meisten islamischen Ländern, die seit Jahrzehnten bestehende Verstocktheit des religiösen Denkens in der islamischen Welt, die prekäre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Lage vieler Muslime im Westen munitioniert den Islamkritiker mit schwer zu widerlegenden Argumenten über die Minderwertigkeit des Islams. Je prekärer die Lage des Islams und der Muslime wird, desto bessere Argumente hat er an der Hand. Die offenbar aus einem politischen Partizipationswillen, sprich demokratisch inspirierten Revolutionen in Tunesien und Ägypten Anfang dieses Jahres bringen die Islamkritiker in Verlegenheit.

Angesichts dessen, was der islamkritischen Ideologie gemäß nicht sein darf, beeilen sie sich, ihr angelerntes Wissen zu bekräftigen: „Der Islam war von Anfang an eine Einheit von Religion und staatlicher Herrschaft. Demokratie setzt aber die Trennung der beiden Bereiche voraus, die es dort nirgendwo gibt. Und wenn wir uns schon im Westen heute – lange nach der Epoche der Aufklärung – verzweifelt fragen, warum es nicht mehr mündige, rational denkende Menschen als Basis von Politik und Gesellschaft gibt, wie soll dann im Islam ‚Demokratie' entstehen, wo sogar ein Beginn der Aufklärung noch aussteht", so hieß es in einem Leserbrief an die FAZ am 5. Februar 2011 zu den Protesten in der arabischen Welt. Das ist in etwa die Unterstützung, welche die arabischen Demokraten sich vom Westen erhoffen. „Wahrscheinlich kann eine reife Demokratie nur auf Basis des christlichen Menschenbildes entstehen und bestehen", ergänzt auf derselben Leserbriefseite ein weiterer Kommentar. Ob Aufklärung oder Christentum für die Demokratie sorgen, ist letztlich gleichgültig: Hauptsache, wir sind es, nicht die Muslime. Islamkritiker müssen auf das Scheitern aller Demokratisierungsversuche in der islamischen Welt hoffen, andernfalls geriete ihr Weltbild in die Brüche.

Der deutsch-ägyptische Politologe Hamed Abdel-Samad, bis vor kurzem noch ein beliebter muslimischer Gewährsmann der Islamkritiker, löste in Teilen seiner Leserschaft beträchtliche Irritationen aus, als er nach dem Anschlag auf einen koptischen Gottesdienst im Januar 2011 in Alexandria die durch die Mubarak-Diktatur angestaute Frustration eine der Ursachen des Terrorismus nannte.[15]

[12] Der Mord an der ägyptischen Pharmazeutin Marwa el Sherbini in einem Dresdner Gerichtssaal am 1. Juli 2009 darf als das erste derartige Verbrechen gelten, das sich unmittelbar mit dem islamkritischen Diskurs in Deutschland in Verbindung bringen lässt.
[13] Vgl. zur islamkritischen Aufklärungsrhetorik S. Weidner (Anm. 3), S. 135–142.
[14] Vgl. Patrick Bahners, Fanatismus der Aufklärung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, (2010) 9, online: www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2010/september/fanatismus-der-aufklaerung (17.2.2011); Stefan Weidner, Affekt und Ressentiment, in: Süddeutsche Zeitung vom 31.5.2010.
[15] Vgl. Hamed Abdel-Samad, Alexandria hat sich in der Diktatur verloren, in: Die Welt vom 5.1.2011, online: www.welt.de/debatte/kommentare/article11985107/Alexandria-hat-sich-in-der-Diktatur-verloren.html (17.2.2011).

Eine der ersten Leserreaktionen lautete unverblümt, dass dies Augenwischerei sei. Solange man nicht erkenne, dass der Islam die Anbetung des Bösen an sich sei, sei alles andere ein Herumdoktern an Symptomen.[16] Auch Walter Laqueur tat sein Unbehagen gegenüber den Thesen von Abdel-Samad kund,[17] als dieser mit seinem Buch „Der Untergang der islamischen Welt“ gegen eines der zentralen Dogmen der Islamkritik verstieß: dass nämlich der Islam im Aufwind begriffen sei und immer gefährlicher werde, der Westen also in einen Abwehrkampf genötigt werde. Wenn die islamische Welt aber unübersehbare Zeichen des Untergangs zeigt, wie Hamed Abdel-Samad, freilich nicht weniger undifferenziert, behauptet, dann kann der Westen ihr allenfalls den Gnadenstoß versetzen – fürchten muss er sie nicht. Die Islamkritik hätte ausgedient.

Dass der islamische Fundamentalismus, zumal der gewaltbereite, eine große Herausforderung darstellt, wird nur ein Narr leugnen. Die Auseinandersetzung mit diesem Fundamentalismus, gleich ob gewaltbereit oder nicht, ist auf allen Ebenen zu führen, wobei der größte Verbündete des Westens die Muslime selber sind. Sie vor allem leiden unter dem islamistischen Terror und der fundamentalistisch begründeten Beschneidung elementarer Rechte dort, wo der Islamismus staatstragend ist: unter allen islamischen Ländern übrigens gegenwärtig in Iran und Saudi-Arabien. Wenn die Gefahren des politischen Islams aber so groß sind, wie die Islamkritik behauptet, schiene es doch angeraten, nicht nur Iran, sondern auch Saudi-Arabien, den Hauptförderer der sunnitisch-fundamentalistischen Mission, politisch und wirtschaftlich zu isolieren. Aber wenn es ums Geld geht, setzt auch beim Islamkritiker der Realismus ein: So groß erscheint ihm die Gefahr dann doch nicht, dass ihm ein Benzinpreis von zwei Euro infolge eines Boykotts saudischen Öls politisch vermittelbar wäre.

Heißt das in diesem Beitrag Gesagte, dass der Islam nicht kritisiert werden darf, die Gefühle von Muslimen sakrosankt sind oder die Probleme in der islamischen Welt nicht auch etwas mit dem Islam oder der Verstocktheit vieler seiner Vertreter zu tun haben können? Sicherlich nicht. Die Idee aber, dass die westliche Beschäftigung mit dem Islam nicht primär dem Erkenntnisinteresse dient, sondern eine Bewertung implizieren muss, mutet komisch an. Dient die Altphilologie heute noch dazu, die Antike zu bewerten? Die Kritik des Islams ist zuerst die Aufgabe der Muslime selbst, eine Aufgabe übrigens, die jedenfalls die Intellektuellen unter ihnen in großer Zahl annehmen.[18] Man kann ihnen diese Kritik schmackhaft machen, man kann und soll Fragen stellen, Anregungen geben, nachbohren, auf den Punkt bringen. Wenn man an einem Gespräch und der Entwicklung von Beziehungen interessiert ist, nicht an wechselseitigen Vorwürfen und Beschimpfungen, wird man zwischen den Erfordernissen der Höflichkeit und denen von Deutlichkeit und Offenherzigkeit abzuwägen wissen.

Eine Beeinflussung der islamischen Theologie und Exegese, die Aufklärung des Islams, wird sich nicht, wie die Islamkritik glaubt, über lautstark erhobene Forderungen und Anwürfe vollziehen, sondern über exakte philologische Forschung.[19] Wenn es unserer Politik ernsthaft darum zu tun ist, sollte es ihr primär um eine Verbesserung der personellen Ausstattung der islamwissenschaftlichen Seminare gehen, überhaupt der philologischen Disziplinen und mit ihnen der Pflege auch des eigenen geistigen Erbes: Ein Phänomen wie die Islamkritik ist zu erklären nicht nur aus der krisenhaften Begegnung mit dem Islam, sondern auch aus einem Mangel an Bildung und Denkkultur, einem veräußerlichten, undurchdachten Bezug zu den eigenen, nur noch als Worthülsen rezipierten kulturellen Traditionen – die Aufklärung eingeschlossen.

[16] Die Leserkommentare zu dem Artikel sind nicht mehr abrufbar. Ich zitiere nach bestem Wissen aus dem Gedächtnis.
[17] Vgl. Walter Laqueur, Hamed Abdel Samad prophezeit das Ende des Islam, in: Die Welt vom 19. 11. 2010, online: www.welt.de/kultur/history/article10947310/Hamed-Abdel-Samad-prophezeit-das-Ende-des-Islam.html (17. 2. 2011).
[18] Vgl. Ludwig Ammann/Katajun Amirpur (Hrsg.), Der Islam am Wendepunkt, Bonn 2007 (Schriftenreihe der bpb, Band 580).
[19] Als Beispiel dafür sei die historisch-kritische Koranforschung in Deutschland erwähnt. Bahnbrechende Ergebnisse sind nachzulesen bei Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, Berlin 2010.

Nimet Şeker

Ist der Islam ein Integrations-hindernis?

Essay

In den öffentlichen Debatten überwiegt ein defizitorientiertes Verständnis von Integration: Sie wird assoziiert mit Krisen, Parallelgesellschaften und Gewalt. Die Argumente für ein „Scheitern" der Integration sind vielfältig: eine unzureichende Beherrschung der deutschen Sprache, Abschottungstendenzen und ethnische Segregation. Seit einigen Jahren wird diese Debatte zunehmend vermischt mit einer Debatte um „den Islam". Prominente Stimmen prangern die „mangelnde Integrationsbereitschaft" oder die „Integrationsunwilligkeit", teilweise sogar eine „Unmöglichkeit" der Integration von gläubigen Muslimen an. In diesem Diskurs, der Islam und Integration verknüpft, gelten ein „vordemokratisches Menschen- und Weltbild des Islams" und „religiös fundierte Traditionen und Lebensweisen der Muslime"[1] als zentrale Ursachen für ihre Integrationsprobleme. Auffallend ist, dass soziale Probleme unter den Migranten vornehmlich auf ihre ethnische Herkunft und Religion zurückgeführt werden. Da die Probleme hauptsächlich unter Türken und Arabern auftreten, könne ja nur der Islam das Problem sein, so eine gängige Argumentation.

Nimet Şeker
M. A., geb. 1979; Islamwissenschaftlerin und Ethnologin; Redakteurin bei Qantara.de; Lehrbeauftragte für Islamwissenschaft an der Universität zu Köln.
nimet.seker@gmail.com

Die Scharia und das vermeintliche Gewaltpotenzial, die als wesensbestimmend für den Islam beschrieben werden, gelten als die größten Hindernisse für die Integration in die hiesige Gesellschaft. Das Kopftuch muslimischer Frauen gerät zur Projektionsfläche Integration negierender Diskurse, so dass Kopftuch tragende Frauen als „nicht" beziehungsweise „nicht hinreichend integriert" angesehen werden.

Der migrationspolitische Schlüsselbegriff „Integration" ist inhaltlich und analytisch derart vage, dass er in der öffentlichen Diskussion beliebig verwendet werden kann. Für sich genommen transportiert der Begriff zunächst keine Inhalte, außer dass „zu integrierende Elemente" sich in ein als homogen gedachtes „Ganzes" einfügen sollen.[2] In den Debatten wird Integration verstanden als das erwünschte Endziel eines Prozesses, dessen Nicht-Existenz oder eben „Scheitern" in den Fokus gestellt wird. So herrscht die Meinung vor, Integration müsse Muslimen „abverlangt" werden. Beispiele „erfolgreicher" Integration werden in Abgrenzung zu „gescheiterten" Integrationsbeispielen und weniger aus sich heraus definiert.

Kulturelle Marionetten des „Systems Islam"?

Diesem Mehrheitsdiskurs um „Islam" und „Integration" liegt ein statisches Verständnis von „Kultur" zugrunde: Der Islam wird als eine Kultur verstanden, welche das Leben der Menschen wie ein unveränderliches Korsett präge. Sie habe unabhängig von Zeit und Ort Gültigkeit und richte sich nach der „Scharia", dem „Gesetz Gottes", die sich diametral zu den Normen und Werten der „westlichen Kultur" verhalte. Demnach sind Muslime als kulturelle Marionetten des „Systems Islam" in ihrer individuellen Entscheidungsfindung eingeschränkt. Aufgrund dieser Unveränderlichkeit – häufig wird auf das Fehlen einer „Aufklärung" im Islam hingewiesen – entstünden die Integrationsprobleme von Muslimen in Deutschland. Das zugrunde liegende Islambild wird von Vorstellungen und Erscheinungen eines radikalen Islamismus bestimmt.[3] So bestimmen kulturell verstandene Dichotomien die Debatten: Westen versus Islam, aufgeklärt versus rückständig,

[1] Vgl. Necla Kelek, Erziehungsauftrag und Integration. Eine Auseinandersetzung mit Integrationshemmnissen, in: Deutsche Jugend, 55 (2007), S. 54.
[2] Vgl. Valentin Rauer, Kulturelle Grenzziehung in integrationspolitischen Diskursen, in: Özkan Ezli/Dorothee Kimmich/Annette Werberger (Hrsg.), Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur, Bielefeld 2009, S. 82.
[3] Vgl. zur Radikalisierung von europäischen Muslimen die Beiträge von Matenia Sirseloudi, Syed Mansoob Murshed und Sara Pavan in: APuZ Extremismus, (2010) 44.

demokratisch versus vordemokratisch, modern versus vormodern, säkular versus islamistisch, Menschenrechte versus Gewalt, um nur einige zu nennen.

Zwar gibt es in diesem Diskurs Schwierigkeiten, zu definieren, was „deutsch“ beziehungsweise „westlich“ ist, und damit zusammenhängend die Frage, was einen integrierten Muslim von einem nichtintegrierten Muslim unterscheidet. Dafür fällt aber die kulturelle Abgrenzung zu Muslimen leichter: Die sichtbare Differenz von Muslimen, am auffälligsten in Kopftüchern und Moscheeminaretten, sind willkommene Folien dafür. Der Diskurs stellt also eine Hierarchisierung von Kulturen her, die wiederum als statische, in sich widerspruchslose, geschlossene Systeme und als „säkular“ (Westen) beziehungsweise „religiös“ (Islam) determiniert verstanden werden. Religiosität und Areligiosität gelten als konstitutiv für Gesellschaft und Kultur. Außer Acht gerät dabei, dass Kultur ein komplexer Vorgang ist, in dem sich Normen und Werte in einem ständigen Aushandlungsprozess befinden, der zum Wandel derselben führt. Dies gilt insbesondere für Migrantenkulturen. Kultur ist ein dynamischer Prozess, der geprägt ist von Bedeutungswandel, Hybriditäten sowie Überschneidungen mit und Übernahmen von Elementen weiterer Kulturen.

Scharia als Gottesgesetz?

„Sind Islam und die Scharia, das islamische ‚Rechtssystem‘, in Übereinstimmung zu bringen mit Demokratie, Menschenrechten, Meinungsfreiheit, Pluralismus und, dies der Kernpunkt überhaupt, mit der Gleichstellung der Geschlechter?“, fragt beispielsweise ein renommierter Publizist.[4] Bei diesem Ansatz wird die „Scharia“ als eine Ordnung verstanden, auf die jegliche Form von abweichendem Verhalten von Muslimen zurückzuführen ist. Sie gilt als normatives System, das zur Erklärung von Kriminalität und Gewaltverbrechen, Unterdrückung von Frauen und jeglichem politischen und sozialen Verhalten herangezogen wird und das dieser Auffassung nach in seiner Entwicklungsstufe im „Mittelalter“ beziehungsweise in der „Vormoderne“ stehengeblieben ist. So beschreibt auch eine weitere Publizistin muslimische Gemeinschaften als „Kollektive“, die „Geboten und Verboten“ unterliegen, die „letztlich Gottes Wille sind“.[5] Türkei- und arabischstämmige Einwanderer missachteten deswegen die Gesetze der Demokratie, denn sie gingen davon aus, dass „Gott selbst der Gesetzgeber ist, dass seine im Koran niedergelegten Offenbarungen Gesetzeskraft habe und es keinen ‚säkularen‘ Lebensbereich gibt“.[6]

Hier herrscht offensichtlich ein Verständnis von „Scharia“ als gottgegebenes Gesetz und von Menschen unveränderbarem Recht vor. Das ist irreführend, denn die Gleichsetzung von „Scharia“ mit „Islamischem Recht“ stellt eine Bedeutungsverengung dar. Scharia bezeichnet zunächst nur die Gesamtheit der Ge- und Verbote, die durch den Koran und die Prophetentraditionen (*Hadithe*) offenbart wurden.[7] Der Jurist und Islamwissenschaftler Mathias Rohe betont: „Die Scharia ist nicht etwa ein Gesetzbuch, sondern ein höchst komplexes System von Normen und Regeln dafür, wie Normen aufgefunden und interpretiert werden können. (…) Islamisches Recht (…), aber auch der Umgang mit religiösen Normen beruhen auf sekundärer Findung durch Auslegung und Schlussfolgerung, also auf menschlicher Denkkunst.“[8] Die Scharia ist demnach kein kodifiziertes Recht, das sich etwa an einen weltlichen Vollstrecker dieser Gebote richtet. Das Islamische Recht wiederum ist nicht „Gottesgesetz“, sondern ein von religiösen Quellen abgeleitetes, menschengemachtes Recht – und damit veränderbar.

Gewalt „im Namen des Islams“

Ausgelöst von medialen Bildern gewalttätiger Ereignisse im Namen des Islams, hat sich in den ineinander fließenden öffentlichen De-

[4] Ralph Giordano, Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem, in: Franz Sommerfeld (Hrsg.), Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration, Köln 2008, S. 46.

[5] N. Kelek (Anm. 1), S. 53, S. 59, S. 55.

[6] dies., Die muslimische Frau in der Moderne, in: APuZ, (2006) 1–2, S. 30.

[7] Vgl. Kathrin Klausing, Zur Terminologie einer islamischen Theologie in Deutschland, in: Hikma, 1 (2010), S. 50–55.

[8] Mathias Rohe, Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009[2], S. 16.

batten um Integration und Islamkritik die Vorstellung vom Islam als einer zur Gewalt aufrufenden Religion verfestigt. Eng damit verwoben ist die Assoziation von Islam und Zwang: „Zwangsheirat", Zwang im Glauben und Zwang in der Glaubenspraxis gehören hier zu den Assoziationsfeldern. Im deutschen Kontext häuft sich der Verweis auf Gewaltdelikte gegenüber Frauen, man spricht von „Ehrenmorden". Unabhängig von einem hypothetischen Gewaltpotenzial des Islams – Stichwort Dschihad oder koranisches Strafrecht – und der tatsächlichen Gewalttätigkeit von Muslimen, werden in der Debatte diesbezüglich theologische, islamrechtliche und soziologische Fragen vermischt. Denn bei genauerem Hinsehen lassen sich weder Ehrenmorde noch Genitalverstümmelung noch häusliche Gewalt islamisch legitimieren.[9]

Eine Repräsentativuntersuchung zur Gewalterfahrung von Frauen innerhalb und außerhalb von Familien- und Paarbeziehungen in Deutschland weist zwar eine höhere Gewalterfahrung bei türkeistämmigen Frauen auf, zeigt aber deutlich, dass diese beispielsweise in osteuropäischen Paarbeziehungen ebenfalls hoch ist.[10] Ein weiteres wichtiges Ergebnis der Studie ist: Türkeistämmige Frauen sind nicht häufiger Gewalt ausgesetzt, weil Türkeistämmige mehrheitlich Muslime sind, sondern weil die betroffenen Frauen sich aufgrund ihrer sozialen Situation, fehlenden Sprachkenntnisse, mangelnden Bildung und ökonomischen Abhängigkeit schwieriger vom Partner lösen können. Auch migrationsbedingte Ursachen wie verunsicherte Männlichkeitsbilder aufgrund veränderter Geschlechterbeziehungen spielen dabei eine Rolle.

Wie kommen „Ehrenmorde" dann zustande? Werden die Frauen getötet, weil sie ein „unislamisches" Leben geführt haben? Der Ehrbegriff ist in unterschiedlichen Variationen im gesamten ländlichen Mittelmeerraum von Marokko über Spanien, Süditalien, Griechenland bis zum Nahen Osten verbreitet und kein Spezifikum muslimischer Gesellschaften. So spielt Ehre auch in Mafia- und Camorra-Kreisen eine Rolle. In der Migration wird der Ehrbegriff – oder vielmehr werden die *Ehrbegriffe* – neu verhandelt. Es kommt zu einem komplexen „Ineinander und Gegeneinander von wertetransformierenden und wertestabilisierenden Prozessen" (Werner Schiffauer). Dies führt dazu, dass das Motiv „Ehre" in jedem einzelnen „Ehrenmordfall" mit unterschiedlichem Inhalt gefüllt wird – es gibt also keinen Konsens darüber, was „Ehre" bedeutet. Häufig dient sie als Legitimationsgrundlage für individuelles Fehlverhalten.[11] „Ehrenmorde" sind demnach keine Strafen, die aus einem parallelen „islamischen" Rechtssystem mit eigener Rechtsprechung resultieren. Auf die Scharia als normative Instanz im Islam können sich „Ehrenmörder" nicht berufen.

Kürzlich wurde der Zusammenhang zwischen islamischer Religiosität und Gewaltbereitschaft wissenschaftlich untersucht.[12] Eine Kausalität zwischen beiden Phänomenen konnte nicht nachgewiesen werden. Vielmehr seien es vielfältige Faktoren wie ein kriminelles Umfeld und Gewalterfahrungen in der Kindheit die jugendliche Gewalttätigkeit in Migrantenmilieus fördern. Dagegen steht der Befund, dass die Gewalt bei Jugendlichen aus Migrantenfamilien zunimmt, je länger sie in Deutschland leben. Die zunehmende Gewalt entsteht also erst im deutschen Umfeld und weniger in den Herkunftsländern.[13]

Kopftuch als Symbol für Desintegration?

In der öffentlichen Wahrnehmung von Muslimen in Deutschland fungiert das Kopftuch von muslimischen Frauen als visuelle Projektionsfläche für negativ behaftete Vorstel-

[9] Vgl. ebd., S. 69, S. 342 f.

[10] Vgl. Monika Schröttle, Gewalt gegen Frauen mit türkischem Migrationshintergrund in Deutschland, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.), Islamfeindlichkeit, Wiesbaden 2009, S. 269–287.

[11] Vgl. Ahmet Toprak, Integrationsunwillige Muslime? Ein Milieubericht, Freiburg 2010, S. 37–59; Werner Schiffauer, Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft?, Bielefeld 2008, S. 21–48.

[12] Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.), Gewaltphänomene bei männlichen, muslimischen Jugendlichen mit Migrationshintergrund und Präventionsstrategien, Berlin 2010; ders., Jugendliche Migranten – muslimische Jugendliche. Gewalttätigkeit und geschlechterspezifische Einstellungsmuster, Berlin 2010; Christian Pfeiffer et al., Kinder und Jugendliche in Deutschland. Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum, Hannover 2010, S. 416 f.

[13] Vgl. Landeskommission Berlin gegen Gewalt (Hrsg.), Gewalt von Jungen, männlichen Jugendlichen und jungen Männern mit Migrationshintergrund, Berlin 2007.

lungen einer „gescheiterten Integration". Das Kopftuch gilt als Symbol und zugleich Produkt einer ungleichen islamischen Geschlechterordnung und eines politischen, unterdrückerischen Islams. Diese Vorstellungen sind das Resultat eines Diskurses, welcher das muslimische Kopftuch, ähnlich einem „leeren Signifikant", beliebig mit politischen Inhalten auflädt und besetzt: Das Kopftuch wird analog zum christlichen Kreuz zum religiösen Symbol erklärt. So ließ etwa Karl Kardinal Lehmann, damaliger Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, auf dem Höhepunkt der deutschen Kopftuch-Debatte verlautbaren, dass Kreuz und Ordenskleidern „nicht die geringste Spur einer politischen Propaganda eigen" sei; das Kopftuch dagegen habe eine politische Bedeutung.[14] Dem Kreuz wird in diesem Diskurs die Bedeutung eines entpolitisierten und pazifistischen Gegensymbols zum „islamischen" Kopftuch verliehen.

Dabei hat das Kopftuch, das in allen Mittelmeer-Kulturen von Frauen unterschiedlicher religiöser Prägung getragen wird, im Christentum eine weit ältere Tradition als im Islam. Die Gender-Forscherinnen Christina von Braun und Bettina Mathes sprechen daher von einer „Islamisierung des Schleiers".[15] Für Alice Schwarzer hingegen ist das Kopftuch ein „blutiges Symbol" und „Flagge des islamistischen Kreuzzugs, der die ganze Welt zum Gottesstaat deformieren will".[16] Hinzu kommt, dass Kopftuchträgerinnen einen „freiwilligen Verzicht auf ihre Gleichberechtigung" betrieben und Flaggenträgerinnen von islamistischen Parteien seien.[17]

Diese politisierte Wahrnehmung des Kopftuchs ist geprägt von der Rezeption frauenfeindlicher Diskurse und Politiken in muslimischen Ländern: Die prominentesten Beispiele sind die brutale und menschenverachtende Frauenpolitik der Taliban sowie die afghanische Burka als dessen visuelle Markierung, die Zwangsverschleierung und rechtliche Diskriminierung von Frauen in Saudi-Arabien, ferner die Implementierung einer als islamisch definierten Geschlechterordnung im öffentlichen Raum nach der Islamischen Revolution in Iran 1979, wozu auch die Zwangsverschleierung aller Frauen gehörte. Die neue Welle der Verschleierung in Iran und in der Türkei ist jedoch primär als Reaktion auf die Zwangsentschleierungspolitik unter Atatürk und Reza Shah Pahlavi im Zuge ihrer „Modernisierung von oben" zu sehen; zumindest wurde die Politisierung des Kopftuchs nicht von der muslimischen Bevölkerung, sondern von einheimischen Eliten und dem modernistisch-hegemonialen Kulturdiskurs kolonialer Besatzungsmächte bereits im 18. Jahrhundert begonnen.[18]

Bis vor Kurzem bemühte sich die deutsche Kopftuch-Debatte kaum um eine Unterscheidung zwischen den Formen der Verschleierung und ihren Bedeutungen. Bei solch einer Unterscheidung sollten nicht nur lokale Kleidungstraditionen berücksichtigt werden, sondern auch der jeweilige politische Kontext und die dazugehörige Religions- und Kleidungspolitik beispielsweise im postrevolutionären Iran, dem wahhabitischen Saudi-Arabien oder der Türkei, wo der Laizismus als Leitprinzip der Republik in der Verfassung verankert ist – drei völlig unterschiedliche Gesellschaften und politische Systeme. Über diese theoretischen Überlegungen hinaus wäre die Frage zu stellen, wie die tatsächliche Stellung der Frau in der jeweiligen Gesellschaft ist. In Iran beispielsweise ist trotz der rigiden Geschlechterpolitik seit 1979 der Anteil von Frauen in allen Bildungsbereichen signifikant gestiegen; Frauen drängten zunehmend in die Justiz, in die Universitäten und Medien und überholten die Männer bei Hochschulabschlüssen.[19] Die dichotomische Annahme, dass eine „aufgeklärte Werteordnung des Westens emanzipierte Frauen hervorbringt" und ein „rückständiger Islam Frauen einsperrt", reduziert die Komplexität der Geschlechterordnungen und ihre historischen Dynamiken.

[14] Vgl. Hamburger Abendblatt vom 6.6.2004; Heide Oestreich, Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam, Frankfurt/M. 2004, S. 97.
[15] Christina von Braun/Bettina Mathes, Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin 2007, S. 52.
[16] Alice Schwarzer: Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, zit. nach: H. Oestreich (Anm. 14), S. 108.
[17] Necla Kelek, Himmelsreise. Mein Streit mit den Wächtern des Islam, Köln 2010, S. 146–160.
[18] Die Fetischisierung und Objektifizierung muslimischer Frauen mitsamt ihrer Kleidung und der Negativdiskurs um das Kopftuch als „islamisches" Instrument zur Unterdrückung von Frauen fand bereits in der Kolonialzeit statt. Vgl. Katherine Bullock, Rethinking Muslim Women and the Veil, Herndon–Richmond 2002.
[19] Vgl. Maryam Poya, Women, Work and Islamism. Ideology and Resistance in Iran, London 1999.

Und trotz der simplifizierenden Argumentation ist diese nicht frei von Widersprüchen: Zum einen wird das Kopftuch abgelehnt, weil es das Bekenntnis zum („politischen“) Islam ostentativ nach außen trage und damit eine kulturelle Abgrenzung beinhalte – unterstellt wird der Trägerin die Ablehnung der herrschenden Werteordnung innerhalb der deutschen „Leitkultur“. Zum anderen wird das Kopftuch als Beweis für die Unterdrückung der Frau im Islam, sie selbst als passives Subjekt und Opfer des patriarchalischen Systems verstanden. Die Kopftuchträgerin gerät damit gleichsam zur Täterin, zum feindlichen Subjekt und zum Opfer. Diskriminierungserfahrungen von Kopftuchträgerinnen, unabhängig davon, ob sie das Tuch durch Zwang oder freiwillig tragen, werden kaum thematisiert. Der Körper der Kopftuchträgerin wird zum Träger von Bedeutungen im Negativdiskurs über den Islam – ihr selbst wird dabei jegliche Definitionsmacht über ihren Körper, ihr Kopftuch und damit auch ihrem Religionsverständnis abgeschrieben.

Häufigkeit und Bedeutungen des Kopftuchs

Dabei wurde die Frage nach der individuellen Motivation der Kopftuchträgerinnen in Deutschland schon mehrfach wissenschaftlich bearbeitet. Die vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge herausgegebene Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ liefert empirische Daten über die Verbreitung des Kopftuchs unter Musliminnen: 28 Prozent der Musliminnen tragen ein Kopftuch, die deutliche Mehrheit, nämlich 72 Prozent, dagegen keins. Bei den Kopftuchträgerinnen beträgt der Anteil von Mädchen unter 10 Jahren 2,5 Prozent; nur eine geringe Minderheit von Grundschülerinnen trägt es demnach, im Gegensatz zu 50 Prozent der über 66-Jährigen.

Die Studie kommt zum Ergebnis, dass in der zweiten Generation die Häufigkeit des Kopftuchtragens signifikant abnimmt: „Die Unterschiede sind offenbar darauf zurückzuführen, dass die in Deutschland geborenen Frauen deutlich seltener regelmäßig ein Kopftuch tragen.“[20] Auch die weit verbreitete These, dass ausschließlich religiöse Frauen ein Kopftuch tragen, wird entkräftet: „Dennoch zeigen die Befunde, dass starke Gläubigkeit nicht zwangsläufig mit dem Tragen eines Kopftuchs einhergeht. So verlässt immerhin jede zweite stark gläubige Muslimin unbedeckt das Haus.“[21] Hinzu kommt die Erkenntnis, dass Kopftuchträgerinnen sich zu 63,6 Prozent „stark oder sehr stark“ mit Deutschland verbunden fühlen und einen Bildungsaufstieg innerhalb der Generationen verzeichnen, vor allem wenn sie Bildungsinländerinnen sind. Auch die Freundschaftskontakte zur Mehrheitsgesellschaft sind in dieser Gruppe häufig.[22] Demnach fällt es schwer, in dieser Gruppe eine Distanz zur deutschen Mehrheitsgesellschaft oder gar eine Integrationsverweigerung auszumachen.

Ähnlich brüchig ist die „Beweisführung“ mit Blick auf die simplifizierende Gleichsetzung des Kopftuchs mit patriarchalen und tradierten Geschlechterrollen. Jüngste Studien zeigen, dass auch areligiöse türkische und arabische Familien wie auch beispielsweise alevitische, als liberal geltende Muslime, für die das Kopftuch gerade keine Rolle spielt, an traditionellen Geschlechterrollen festhalten. Ein Zusammenhang von Religiosität und traditionellen Geschlechterrollen scheint damit fraglich.[23] Die häufig formulierte Forderung, Musliminnen sollten ihr Kopftuch ablegen und sich damit von patriarchalischen Geschlechterrollen befreien, dürfte daher zu kurz gegriffen sein.

Indes findet unter der jungen Generation von Kopftuchträgerinnen und feministisch-islamischen Kritikerinnen bereits ein Kampf gegen patriarchalische Strukturen *mithilfe* von Koran und Prophetentradition statt.[24] Dazu gehört die Kritik an frauenfeindlichen Auslegungen des Koran und die Dekonstruktion patriarchalischer Traditionen in der islamischen Rechtsauslegung. Vor diesem Hintergrund kann die Kleidung den

[20] Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.), Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009, S. 200.

[21] Ebd., S. 201.

[22] Vgl. ebd., S. 202 f.

[23] Vgl. A. Toprak (Anm. 11), S. 26–29; Ministerium für Arbeit, Integration und soziales des Landes NRW (Hrsg.), Muslimisches Leben in Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 2010, S. 98 f.

[24] Vgl. Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (Hrsg.), Ein einziges Wort und seine große Wirkung, Köln 2005; Schirin Amir-Moazami, Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld 2007, S. 212–224.

jungen Musliminnen eine gewisse Unabhängigkeit vom tradierten Geschlechterverhältnis verleihen und zur Abwehr von Anforderungen an ihre weibliche Rolle dienen: die Kleidung als Merkmal des reflektierten, aufgeklärten und individualisierten statt eines von den „Gastarbeiter-Eltern" übernommenen Islams. Das Tragen des Kopftuchs kann eine bewusst getroffene spirituelle Entscheidung zu einem religiösen Gebot sein, es kann für eine religiös-feministisch inspirierte Kritik an der Sexualisierung des weiblichen Körpers stehen oder auch für ein positiv besetztes Bekenntnis zur Tradition.[25] Für viele junge Musliminnen dient die bewusste öffentliche Differenzmarkierung als weibliche, religiöse Minderheit auch zur Konstruktion einer positiv besetzten Identität, weil sie immer wieder Erfahrungen von Exklusion machen, selbst wenn sie sich in ihrem Selbstbild als vollständig „integrierte" Person betrachten.

Integration: Aufgabe der Religion?

Eine geschlechtergerechte Religiosität muss demnach die Partizipation am gesellschaftlichen Leben nicht ausschließen. Demgegenüber steht das Argument, dass sich Muslime nicht in eine demokratische, pluralistische Gesellschaft integrieren können, weil eine „Säkularisierung des Islams" nicht möglich sei: Im Begriff „säkulare Muslime" etwa drückt sich die widersprüchliche Logik des Diskurses aus. Widersprüchlich, da Säkularismus im deutschen Kontext die Trennung von Staat und Religion sowie die Neutralität des Staates gegenüber Religionen meint. Nach dieser Definition können Individuen und soziale Verhältnisse nicht säkular sein. Abgesehen von der Grenzziehung zu den „Nicht-Säkularen" beziehungsweise den „Säkularismus-Ablehnenden", die durch solche Begriffe als Gruppe erst konstruiert werden, impliziert der Begriff, dass eine Distanz zur eigenen Religion die Voraussetzung für Integration ist. Die Selbstbeschreibung von „Ex-Muslimen" als „säkular" treibt den Widerspruch noch weiter: Nur der Muslim, der keiner mehr ist, kann säkular sein, so die Aussage. Damit wird letztlich etwas in Gang gesetzt, dessen Gegenteil eigentlich gefordert wird: die Politisierung der Muslime.

[25] Vgl. H. Oestreich (Anm. 14), S. 140–155.

Mathias Rohe

Islam und säkularer Rechtsstaat: Grundlagen und gesellschaftlicher Diskurs

Religion und Säkularität – das mag für manche wie die Vereinigung von Feuer und Wasser klingen. Sind Religionen nicht natürliche Gegner einer weltlich orientierten und auf religionsneutralen Institutionen aufgebauten Ordnung? Tatsächlich haben vor allem die monotheistischen Religionen mit ihren weitreichenden Geltungsansprüchen lange gebraucht, bis sie bereit waren, ihren Frieden mit säkularen Ordnungen zu schließen. Im christlichen Spektrum hat die katholische Kirche diesen Schritt nachhaltig erst im Jahr 1965 mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen. Immer noch finden sich – stark modifizierte – Staatskirchensysteme in mehreren europäischen Staaten. Auch im Judentum scheint die Lage noch nicht gänzlich geklärt zu sein. Das Modell des Staates Israel als „jüdische Demokratie" nährt eine noch nicht abgeschlossene Debatte in Israel über das Verhältnis beider Sphären.[1]

Mathias Rohe
Dr. iur., geb. 1959; Professor für Bürgerliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg; Mitarbeiter der Deutschen Islamkonferenz (DIK); Gründungsdirektor des Erlanger Zentrums für Islam und Recht in Europa, Schillerstraße 1, 91054 Erlangen.
mathias.rohe@jura.uni-erlangen.de

Vor allem der Islam und sein Normensystem (Scharia) werden von vielen Nichtmuslimen, aber auch manchen Muslimen als *der* gegenwärtige Bedrohungsfaktor für säkulare demokratische Rechtsstaaten angesehen.[2] Scharia bezeichnet im weiten Sinne alle reli-

[1] Vgl. beispielsweise die Diskussionen in Israel anlässlich der Einführung eines Treueschwurs auf N-TV online vom 10.10.2010, www.n-tv.de/politik/Israel-verlangt-Treueschwur-article1682986.html (9.2.2011).
[2] Vgl. Mathias Rohe, Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart, München 2009[2].

giösen und rechtlichen Normen sowie die Instrumente ihrer Auslegung wie die Vorschriften über die rituellen Gebete, das Fasten oder auch das Ehe-, Familien- oder Strafrecht. Manche Strömungen beziehen sich auf einen engen Scharia-Begriff und meinen damit im Wesentlichen das Ehe-, Erb- und Strafrecht.

In den vergangenen Jahren ist ein aggressiver islamischer Extremismus („Islamismus“[3]) ideologisch und teils auch massiv gewalttätig gegen säkulare demokratische Rechtsstaaten und ihre Bürger in Erscheinung getreten. Nicht von ungefähr ist dieses Thema daher auch Gegenstand der zweiten Deutschen Islamkonferenz (DIK). Stehen solche Phänomene aber tatsächlich für „den Islam“ oder „die Muslime“, oder sind sie nicht bedrohliche und mit allen rechtsstaatlichen Mitteln zu bekämpfende Randerscheinungen? Die angemessene Behandlung derartiger Fragen setzt vor allem eines voraus: eine nüchterne, realistische Sachlichkeit und somit Fairness gegenüber den Menschen. Weder der faktenarme Alarmismus kleinstbürgerlicher Angstphantasien[4] noch blauäugige Parolen, wonach „der Islam“ nichts sei als Frieden, helfen bei der Bewältigung realer Probleme und bei der Nutzung positiver Potenziale der Religionen zum gemeinsamen Wohl.

Spätes Bekenntnis zur Einwanderungsgesellschaft

Angesichts der regelmäßig wiederkehrenden, oftmals wenig differenzierten Islamdebatten ist es nicht immer leicht, die Sachanalyse in den Vordergrund zu stellen. Symptomatisch sind einige kritische Reaktionen auf die Feststellung des Bundespräsidenten Christian Wulff im Oktober 2010, wonach auch der Islam mittlerweile zu Deutschland gehört.[5] Dies gilt umso mehr, als die dauerhafte Präsenz einer erheblichen Anzahl von Musliminnen und Muslimen in Deutschland ein vergleichsweise neues Phänomen ist, das mit Migrationsvorgängen und den damit verbundenen Begleiterscheinungen aufs Engste verbunden ist.

Anders als in klassischen Einwanderungsländern wie Kanada, den USA oder Australien wird hierzulande Migration von vielen immer noch weit mehr als Bedrohung denn als Chance wahrgenommen. Tatsächlich hat die Zuwanderungspolitik der vergangenen Jahrzehnte vorwiegend eher wenig ausgebildete Arbeitskräfte für die Verrichtung einfacher und körperlich anstrengender Tätigkeiten ins Land gebracht. Deren Arbeitsplätze sind aufgrund des wirtschaftlichen Strukturwandels der vergangenen Jahrzehnte weitgehend weggefallen. Anders als zunächst allseits erwartet, ist ein erheblicher Teil dieser Menschen auf Dauer im Land geblieben, ohne dass die notwendigen institutionellen Reaktionen beispielsweise im Bildungsbereich erfolgt wären. Erst in den vergangenen Jahren hat sich dies geändert. Hinzu kommt, dass sich vor allem seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 die öffentliche Wahrnehmung von Migranten verändert hat: Zum einen gab es eine diskursive Verschiebung, die sich nunmehr weniger auf „Ausländer“ und mehr auf „Muslime“ konzentriert, zum anderen dominiert die defizitorientierte Sicht auf die Migranten.[6]

Vielfältige Erfahrungen aus öffentlichen Veranstaltungen zeigen, dass oft umstandslos Probleme mangelnder Sprachbeherrschung und die damit verbundenen Schwierigkeiten im Hinblick auf Bildung und Arbeit, Diskriminierung oder kulturell bedingte Verhaltensweisen (wie das Ehrverständnis oder die Kommunikationskultur) mit der Religion des Islams vermischt werden. Schon deshalb ist zu begrüßen, dass die Bundesregierung die Themenfelder „Integration“ und „Islam“ inhaltlich und institutionell getrennt hat, indem nicht nur eine – religionsorientierte – Islamkonferenz etabliert wurde, sondern auch Integrationsgipfel stattfanden und andere integrationsbezogene Aktivitäten entfaltet werden.

Der säkulare Rechtsstaat hat sich bei allen Unvollkommenheiten als *das* historische

[3] Vgl. zur (noch unscharfen) Begrifflichkeit des „Islamismus“ und seinen maßgeblichen Inhalten ders., Islamismus und Schari'a, in: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) (Hrsg.), Integration und Islam, Nürnberg 2005, S. 120–156.

[4] Vgl. Thilo Sarrazin, Deutschland schafft sich ab, Berlin 2010.

[5] Vgl. Matthias Drobinski, Die neue deutsche Frage, in: Süddeutsche Zeitung vom 6. 10. 2010.

[6] Vgl. Naika Foroutan, Neue Deutsche, Postmigranten und Bindungs-Identitäten. Wer gehört zum neuen Deutschland?, in: APuZ, (2010) 46–47, S. 9–15; Dietrich Thränhardt, Integrationsrealität und Integrationsdiskurs, in: ebd., S. 16–21.

Erfolgsmodell erwiesen. Frieden und Wohlstand scheinen auf seiner Grundlage am besten zu gedeihen. Gerade Deutschland hat in der Folge des nationalsozialistischen Terrorstaats und des DDR-Unrechtsregimes allen Anlass, sich eine an der Menschenwürde orientierte, freiheitliche, aber auch wehrhafte Ordnung zu geben. Die aus guten Gründen teils mit Unterstützung, teils gegen erbitterten Widerstand von Religionsvertretern entstandene säkulare Trennung von Religion und staatlicher Machtausübung zählt zu den unverzichtbaren Grundlagen einer solchen staatlichen Ordnung.

Wird sie durch den Islam gefährdet? Wenn Moscheen errichtet werden, wenn Empfehlungen zum Umgang mit muslimischer Religion in Schulen gegeben werden,[7] wenn „Halal-Fleisch" (nach islamischen Regeln geschächtetes Fleisch) und Scharia-konforme Investmentfonds angeboten werden oder wenn einer Iranerin von einem deutschen Gericht die ehevertraglich vereinbarte Zahlung von Goldmünzen im Scheidungsfall zugesprochen wird, befürchten manche eine schleichende, vielleicht sogar offene „Islamisierung" Deutschlands und ein Untergraben des säkularen Staats.[8]

Deutsche Rechtsordnung als unumstößliche Grundlage

Notwendiger Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass allein die deutsche Rechtsordnung in allen rechtlich relevanten Bereichen darüber entscheidet, welche Normen in welchem Umfang und innerhalb welcher Grenzen durchgesetzt werden können. Auf dieser Stufe der Letztentscheidung ist das Recht einheitlich und keineswegs „multikulturell". Vielfalt – auch religiöse Vielfalt – allerdings ist unterhalb dieser Schwelle in erheblichem Umfang möglich, teils erwünscht und sogar geboten. Die Zeiten des „cuius regio, eius religio" („Wessen Gebiet, dessen Religion") sind vergangen.

Andererseits hat sich Deutschland gegen eine streng laizistische und für eine religionsoffene und neutrale Säkularität entschieden, wie es beispielsweise aus Artikel 4 und Artikel 7 Absatz 3 des Grundgesetzes sowie dem Religionsverfassungsrecht insgesamt zu entnehmen ist.[9] Religion ist keineswegs aus dem öffentlichen Raum verbannt. Sie darf sichtbar werden, sich in die Debatten einmischen und ist ein wichtiger Bestandteil universitärer Forschung und Lehre. Sie findet auch im bekenntnisorientierten Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen vieler deutscher Länder oder im Rahmen vielfältiger anderer Kooperationen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften Raum.

Anders als in streng laizistisch orientierten Systemen wie in Frankreich oder der Türkei wird Religion in Deutschland nicht als Bedrohung des staatlichen Machtanspruchs wahrgenommen, sondern als mögliche positive Ressource für das Zusammenleben und die gemeinnützige Sinnstiftung. Nicht nur deshalb sind die Religionen aufgefordert, extremistische Potenziale in den eigenen Reihen ernst zu nehmen und ihnen mit den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten entgegenzutreten.

Religiöse Normen versus Rechtsnormen

Generell muss zwischen religiösen Normen (wie Beten und Fasten) und Rechtsnormen (wie Vertragsrecht, Familienrecht und Strafrecht) unterschieden werden. Dies ist aus der Sicht des deutschen Rechts erforderlich, aber auch aus islamischer Perspektive möglich und bereits in der frühen Normenordnung des Islams angelegt, wenngleich es durchaus Überschneidungsbereiche zwischen Recht und Religion gibt.[10]

[7] Der vom Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Jugend und Kultur von Rheinland-Pfalz Anfang des Jahres 2011 herausgegebene Leitfaden „Muslimische Kinder und Jugendliche in der Schule" ist inhaltlich am geltenden Recht orientiert. Dennoch löst er Irritationen aus, Kritiker bezeichnen einige Empfehlungen als „antiaufklärerisch". Das Faltblatt ist online: http://eltern.bildung-rp.de/fileadmin/user_upload/eltern.bildung-rp.de/Faltblatt_Muslimische_Kinder_und_Jugendliche_in_der_Schule.pdf (9.2.2011). Vgl. zur Diskussion darüber Abdul-Ahmad Rashid, Handreichungen für Lehrer in der Kritik, online: www.forumamfreitag.zdf.de/ZDFde/inhalt/24/0,1872,8202616,00.html (9.2.2011).

[8] Vgl. Mathias Rohe, Islamisierung des deutschen Rechts?, in: JuristenZeitung, 62 (2007) 17, S. 801–806.

[9] Vgl. Axel Freiherr von Campenhausen/Heinrich de Wall, Staatskirchenrecht, München 2006[4].

[10] Vgl. M. Rohe (Anm. 2), S. 9ff. Dies verkennt Tilman Nagel, Lohn und Strafe im Diesseits und im Jenseits, Rezension zu M. Rohe (Anm. 2), online: www.nzz.ch/nachrichten/kultur/buchrezensionen/lohn_und_strafe_im_diesseits_und_im_jenseits_1.3981865.html (9.2.2011).

Religiöse Normen, auch solche der Scharia, genießen den Schutz der in Deutschland weitreichenden Religionsfreiheit. Abgesehen von historisch begründeten und immer noch rechtsverbindlichen Sonderregelungen gelten für alle Religionen und Weltanschauungen (es geht hier um Individuen und ihre individuelle Religionsfreiheit oder Organisationen und ihre kollektive Religionsfreiheit, nicht um „die Religion" schlechthin) dieselben Rechte und Pflichten. Unser Verfassungssystem kennt keinen „christlichen Religionsvorbehalt", auch wenn das Christentum sicherlich in besonderer Weise kulturprägend war und es nach wie vor ist. Sie kann aber nur in dieser Funktion auch besondere Rechtsrelevanz gewinnen, beispielweise im Hinblick auf die Inhalte von Lehrplänen. Mit anderen Worten: Was der Mehrheit zusteht, steht auch den Angehörigen kleinerer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu. So gesehen ist es eine schlichte Normalität, dass eine auf Dauer im Lande lebende Bevölkerungsgruppe, zusehends auch als deutsche Staatsangehörige, eine religiöse Infrastruktur aufbaut.

Im Bereich rechtlicher Normen herrscht weitgehend das Territorialprinzip: Jeder Staat wendet die ihm eigenen Sachnormen an. Das gilt annähernd uneingeschränkt für das Strafrecht und das gesamte öffentliche Recht, die das Handeln in staatlicher Souveränität und die Aufrechterhaltung unerlässlicher gemeinsamer Verhaltensstandards zum Gegenstand haben.

Im Bereich des Privatrechts jedoch gelten Besonderheiten dort, wo das Wohl einzelner Privatpersonen bei der Ordnung ihrer Verhältnisse im Vordergrund steht. Deshalb stellt die deutsche Rechtsordnung Regeln für „internationale" Sachverhalte im Hinblick darauf auf, welches Recht im konkreten Fall als das sachnächste anzusehen ist. Man ist also im Grundsatz dazu bereit, auch fremdes Recht anzuwenden, wenn es sachnäher ist als das eigene. So kann es dazu kommen, dass, wie oben erwähnt, ein deutsches Gericht ehevertragliche Ansprüche nach iranischem Recht durchsetzt. Weshalb sollte auch eine Ehefrau nicht Vermögenswerte zur Absicherung nach der Scheidung erhalten können? Was ist anstößig an der Zahlung von Goldmünzen anstelle der Zahlung in einer hoch inflationären Währung? Damit sind jedoch zugleich die Grenzen (sogenannter *ordre public*) angedeutet: Wo die Anwendung fremden Rechts zu Ergebnissen führen würde, die unseren rechtlichen Grundentscheidungen widersprechen, endet die Bereitschaft zu solcher Rechtsanwendung. Deshalb kann es im Inland ebenso wenig eine – noch dazu nur dem Ehemann vorbehaltene – einseitige Privatscheidung geben noch eine unflexible, patriarchalisch orientierte Zuordnung des Sorgerechts für Kinder nach Alter und Geschlecht oder ein Eheverbot zwischen Musliminnen und Nichtmuslimen, wie es dem traditionellen islamischen Recht entspricht.

Nach alledem gibt es dennoch Grund zur Entwarnung: Maßgeblich für die Rechtssprechung in Deutschland bleibt im Grundsatz und nach den auch international üblichen Maßstäben das deutsche Recht. Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass auch in vielen – nicht allen – islamisch geprägten Staaten wie Marokko, Jordanien oder Ägypten Reformen erkämpft werden, welche die Ungleichbehandlung der Geschlechter und Religionen aufheben oder jedenfalls eindämmen sollen, während andernorts wie in Nigeria oder in Pakistan politisierte Rückschritte ins juristische Patriarchat auf den Weg gebracht wurden. Auch daran zeigt sich die Vielgestalt der Interpretation nur scheinbar einheitlicher Regelungen im Islam.

Gefährdung durch den Islam?

Ist der demokratische Rechtsstaat, der Einheit und individuelle Gestaltungsfreiheit in ein ausgewogenes Verhältnis zu setzen versucht, durch den Islam gefährdet? Eine bündige Antwort auf die so gestellte Frage ist unmöglich: Die Positionen des Islams und der Muslime sind dafür zu vielgestaltig, da auch der Islam alles andere als ein monolithischer Block ist. Deshalb müssen wir die Situation in Deutschland und Europa gesondert von der in anderen Teilen der Welt betrachten. Die Unterscheidung ist wichtig, weil Muslime gerade in freiheitlichen Rechtsstaaten offen und ohne machtpolitischen Druck über Fragen ihrer Religion debattieren und publizieren können.

Andererseits ist es ebenso wahr wie beklagenswert, dass insbesondere in weiten Teilen der arabischen Welt offene Debatten über die hier behandelten Fragen nicht geführt wer-

den können, weil dort Menschenrechte unterdrückt werden, worunter auch die Meinungsfreiheit leidet und die Entwicklung von offenen Diskursräumen verhindert wird. Neben vielen politischen Ursachen ist dieser Zustand auch dadurch bedingt, dass eine breite, intolerante Schicht von Religionsgelehrten und religiösen Autodidakten durch solche Debatten ihre Macht bedroht sieht oder generell extrem intoleranten Spielarten des Islams folgt, wie beispielsweise dem in Saudi-Arabien dominierenden Wahhabismus.

Zunächst ist festzuhalten, dass neben den vielen schon im Inland geborenen oder hier sozialisierten deutschen Muslimen auch diejenigen vom Balkan oder aus der Türkei in einer rechtskulturellen Umgebung aufgewachsen sind, die sich seit vielen Jahrzehnten an europäischen Staats- und Rechtssystemen orientieren und sich explizit von islamrechtlich ausgeprägten Systemen abgewandt haben. Aber auch unter Muslimen aus anderen Teilen der vom Islam geprägten Welt finden sich Anhänger des demokratischen Rechtsstaats in großer Zahl. Nicht wenige von ihnen sind den dortigen, säkular oder religiös legitimierten Diktaturen entflohen.

Breit angelegte Untersuchungen in Deutschland aus jüngerer Zeit belegen,[11] dass die Zustimmung zu den Grundlagen des deutschen Staats- und Rechtssystems unter Muslimen ungefähr so groß ist wie unter der Gesamtbevölkerung. Teilweise ist ihr Vertrauen in die deutschen Institutionen sogar stärker ausgeprägt. Mit aller Vorsicht kann gesagt werden, dass die wohl bei weitem größte Gruppe von Muslimen diejenige der „Alltagspragmatiker" ist,[12] welche sich wie wohl der größte Teil der Bevölkerung überhaupt ohne tiefere Reflexion in das bestehende System einfindet und es in seinen Grundentscheidungen – einschließlich der Menschenrechte – bejaht.

Innerislamische Meinungsvielfalt

Muss man sich dafür vom Islam schlechthin abwenden, wie es eine kleine, aber lautstarke Zahl ideologisierter Islamkritiker behauptet? Eine solche Haltung spiegelt eine profunde Unkenntnis der Materie wider. Das Normensystem des Islams, die Scharia, ist auch und gerade in ihren diesseitsbezogenen rechtlichen Anteilen alles andere als ein unveränderliches Gesetzbuch. Auch der Islam trennt schon seit seiner Frühzeit Diesseits und Jenseits, religiöse und rechtliche Sachverhalte, auch wenn es mancherlei Verbindungen und Verflechtungen gibt. Auch im Islam wurde seit jeher die Frage erörtert, welche Normen in welchem Kontext und in welcher Weise zu interpretieren sind.

In der kulturellen Blütezeit des islamischen Mittelalters, aber auch wieder in der Gegenwart wird dem eigenständigen Nachdenken und Interpretieren (*Idschtihad*) der religiösen Quellen breiter Raum gegeben. Bereits bei der Frage, welche Normen in welchem Verhältnis zueinander stehen, und ob die eine die andere außer Kraft setzen kann, wurden und werden die unterschiedlichsten Meinungen vertreten. Auch der Koran als oberste normative Quelle enthält keinerlei eindeutige Aussagen zu Staatsaufbau und Rechtssystem sowie zu den Menschenrechten. Immer sind es Menschen, die geprägt von Ausbildung, Vorverständnis sowie dem historischen und sozialen Kontext die Normen nach Geltung und Inhalt zu interpretieren haben, und die demgemäß zu sehr diversen Ergebnissen kommen.

Unter denjenigen, die religionsbezogene Positionen beziehen, finden sich Traditionalisten ebenso wie solche, die sich auch mental-intellektuell in Deutschland und Europa „einheimisch" fühlen. Anders als die Traditionalisten sehen sie muslimisches Leben hierzulande nicht als strukturellen Ausnahmezustand an,

[11] Vgl. Katrin Brettfeld/Peter Wetzels, Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, herausgegeben vom Bundesministerium des Inneren, Berlin 2007, S. 24 ff., S. 492 ff.; BAMF (Hrsg.), Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009.

[12] Weitere typische Grundhaltungen unter Muslimen in Europa sind Islamgegner, die vor allem vor dem Hintergrund negativer persönlicher Erfahrungen eine islamkritische Grundhaltung pflegen, Islamisten, die sich durch eine eher aggressive Ablehnung der Mehrheitsgesellschaft auszeichnen, Traditionalisten, die zwar eine traditionalistische Haltung pflegen, aber auf eine Verständigung mit der Mehrheitsgesellschaft hin ausgerichtet sind, sowie einheimische Muslime, die dafür plädieren, das Leben von Muslimen in Europa als Regel anzusehen. Vgl. M. Rohe (Anm. 2), S. 383 ff.

in dem man sich mit Kompromisslösungen zurechtfinden muss, sondern begreifen ihre Lebenssituation als die neue Normalität eines Islams in religionspluralen Gesellschaften und religionsneutralen Staaten. Diese Richtung ist insbesondere im schulischen und akademischen Bereich sowie in Nichtregierungsorganisationen besonders häufig anzutreffen. Dies spricht dafür, dass der zu etablierende islamische Religionsunterricht an Schulen, die entsprechende universitäre Ausbildung der Lehrkräfte und die Etablierung einer islamischen Theologie an Universitäten den wünschenswerten Prozess muslimischer Selbstreflexion und -bestimmung im Rahmen des säkularen Rechtsstaats deutlich voranbringen werden.[13]

Explizite Gegner des säkularen demokratischen Rechtsstaats bilden eine vergleichsweise kleine, aber gefährliche Richtung in Gestalt des „Islamismus". Dies ist eine auch im Spektrum des Islams durchaus neue politische Richtung, wenngleich sie sich fälschlich als Vertreter einer Rückbesinnung auf den „wahren Islam" ausgibt. Das traditionelle islamische Staatsrecht ist seit seiner Frühzeit ausgesprochen vage und lässt die unterschiedlichsten Herrschaftsmodelle zu. Folgerichtig finden sich in der Neuzeit auch viele Gelehrte, welche die Demokratie als das System des Islams im 20. und 21. Jahrhundert ansehen. Dagegen richten sich Islamisten mit der Parole, alleine Gott könne Gesetzgeber sein, weltliche Mehrheitsentscheidungen ohne Letztorientierung auf den Islam hin seien inakzeptabel und zu bekämpfen. Nichtmuslimen wird nur eine zwar im Grundsatz geschützte, aber von Gleichberechtigung weit entfernte Position zugewiesen.

Es geht diesen Ideologen also primär um die Durchsetzung des eigenen Machtanspruchs im religiösen Gewand, wobei nur ein geringer Teil von ihnen unmittelbar zur Gewaltanwendung greift (sogenannter Dschihadismus), während die meisten eine legalistische Strategie über Bildungs- und Sozialeinrichtungen verfolgen. Der Iran der Gegenwart ist ein Realität gewordenes Modell solcher Haltungen. Einschlägige extremistische Aktivitäten entfaltet in Europa beispielsweise die Gruppierung Hizb al-Tahrir. Zu nennen sind aber auch diejenigen, die hier lebende Muslime zu scharfer Abgrenzung gegen Christen und Nichtmuslimen generell anhalten und sie zur Bildung von Parallelstrukturen aufrufen („Unterwerft euch nicht den Entscheidungen der Ungläubigen!"), wie es weit verbreiteten Fatwa-Bänden der prominenten saudi-arabischen Gelehrten Ibn Baz und al-Uthaymeen zu entnehmen ist.

Solche Positionen stoßen allerdings auch in der islamisch geprägten Welt auf Ablehnung. Nicht zuletzt sind insbesondere unter Jüngeren populäre, charismatische Personen zu nennen, die nicht über Herrschaftsmodelle diskutieren, sondern im Wege gesellschaftlicher Fundamentalkritik letztlich einen auch politischen Ausschließlichkeitsanspruch propagieren. Auch sie erscheinen trotz ihres besonderen Infiltrationspotenzials indes nicht mehrheitsfähig zu sein.

Nach alledem ist es grundlegend verfehlt, „den Islam" auf eine nur fiktive Essenz festzulegen und daraus einen Gegensatz zum säkularen Rechtsstaat zu konstruieren. Wer so vorgeht, unterstützt im Grunde das Geschäft des Islamismus. Ein Mangel an analytischen Fähigkeiten und wissenschaftlicher Redlichkeit zeigt zudem eine gelegentlich anzutreffende Vergleichsperspektive, welche das Deutschland der Gegenwart mit der islamischen Welt der Vergangenheit in Beziehung und Gegensatz zueinander setzt, damit aber auf die gegenwärtig hier lebenden Muslime abzielt. Der neue Volkssport, in Leserbriefen und Internetblogs Koransuren aus ihrem textlichen und interpretativen Kontext zu reißen und daraus ein Bedrohungsszenario zu konstruieren, ist ein Dokument dieser Ignoranz.

Perspektiven

Der Islam steht nicht im strukturellen Gegensatz zum säkularen demokratischen Rechtsstaat. Positionen muslimischer Extremisten lassen sich nicht verallgemeinern und sind unter Muslimen auch nicht mehrheitsfähig. In der Folge darf sich die notwendige Bekämpfung des islamischen Extremismus nicht gegen Muslime insgesamt richten. Sie bilden keineswegs eine „Gegengruppe" zur sonstigen Bevölkerung, sondern sind Teil der deutschen Gesamtgesellschaft. Als in ihrer übergroßen Mehrheit rechtstreue Bürger haben sie Anspruch auf die gleichen Rechte und unterliegen den gleichen Pflichten wie alle anderen.

[13] Vgl. hierzu den Beitrag von Michael Kiefer in dieser Ausgabe.

Die Grundlagen unserer Rechtsordnung müssen immer wieder neu vermittelt werden, durch alle Bevölkerungsgruppen und über die Generationen hinweg. Entsprechende Akzeptanz ist kein Selbstläufer, sondern bedarf gesamtgesellschaftlicher Überzeugungsarbeit in Abwehr und zur Verhinderung jeglicher Formen von Extremismus. Den demokratischen Rechtsstaat lehnen nicht nur Islamisten ab, sondern auch Rechts- und Linksextreme. Gleichzeitig ist es ein unerlässlicher Bildungsauftrag in Richtung der Gesamtbevölkerung, dass die vom Rechtsstaat garantierten Grundrechte nicht nur der Mehrheit zustehen, sondern dass entgegen verbreiteten Ressentiments auch Minderheiten wie Muslime den gleichen religionsverfassungsrechtlichen Schutz genießen. In Zeiten sich häufender Brandanschläge gegen Moscheen muss daran erinnert werden.

Im islamischen Spektrum ist es erforderlich, über alltagspraktische Handhabung hinaus religionsorientierte und religiös vermittelbare Positionen weiterzuentwickeln, die Muslimen auch aus religiöser Sicht einen Weg in die Mitte der Gesellschaft aufzeigen. Ansätze hierfür sind vorhanden und müssen weiter ausgebaut werden. Insbesondere finden sich wesentliche Bereiche inhaltlicher Übereinstimmung in islamischen und säkularen Grundlagennormen (*overlapping consensus*), die man nutzbar machen kann. So kann auch der Islam positive Beiträge zu gesamtgesellschaftlich relevanten Fragen leisten, Muslime können sich über religiöse Organisationen hinaus – wie es schon zusehends der Fall ist – in nicht religiös ausgerichteten Kontexten einbringen. Das setzt die Bereitschaft zur Öffnung auf allen Seiten voraus. Diese Erkenntnis ist auch psychologisch bedeutsam: Wer mag schon fortwährend als „Problem" wahrgenommen und benannt werden? Nur bei offener und empathischer – nicht blauäugiger – Bereitschaft zur Verständigung kann aus dem schon weitgehend funktionierenden[14] Nebeneinander immer mehr Miteinander wachsen.

Missverständnisse im Dialog zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in Deutschland sind nicht selten. Verständnisprobleme wurzeln häufig in unterschiedlichen Dialogkulturen, soweit Muslime stark von Kommunikationsformen aus ihren Herkunftsländern geprägt sind. Sachliche Anfragen und Kritik werden häufig als persönlicher Angriff verstanden. Manchmal mag das beabsichtigt sein, oft aber nicht. Umgekehrt wirken die in den meisten Herkunftsländern der Muslime geläufigen „gesichtswahrenden" Formen indirekter Problembenennung und Kritik im mitteleuropäischen Kommunikationskontext als Ausweichen und Verschleierung. Manchmal mag auch das beabsichtigt sein, oft aber nicht.

Schließlich fügt sich die Debatte um den Islam in Deutschland in größere, zukunftsbestimmende Zusammenhänge: Welche Rolle sollen Religionen und Weltanschauungen künftig im öffentlichen Raum spielen? Wie soll die Kooperation zwischen ihren Organisationen und dem Staat gestaltet werden? Hier gilt es, immer wieder eine angemessene, breit vermittelbare Haltung fernab der Extreme von Religionsdiktatur und säkularistischer Ersatzreligion zu definieren.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die Behauptung eines *clash of civilizations* ein intellektuelles Krisenphänomen ist. Sie unterstellt fälschlich eine innere Homogenität unterschiedlicher – und als strukturell gegensätzlich angesehener – Kulturen. Eher ist ein kulturenübergreifender *clash of minds* erkennbar: Wer die Grundlagen des säkularen demokratischen Rechtsstaats als gemeinsame Hausordnung akzeptiert, verdient auch seinen vollen Schutz. Extremismus dagegen muss bekämpft werden, und dieser Kampf sollte möglichst alle mobilisieren können, die von ihm bedroht sind, über alle Religionen und Weltanschauungen hinweg.

[14] Bestehende Probleme resultieren weitgehend aus bildungsbezogenen, sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten im Zusammenhang mit Migrationsvorgängen. Hier nicht behandelt wird die gewiss dringend zu beachtende Frage, ob und wieweit religiöse oder – so zu vermuten – vor allem kulturelle und soziale Prägungen beispielsweise eine vergleichsweise höhere Gewaltbereitschaft bedingen, wie sie in manchen Untersuchungen konstatiert wird. Vgl. Katja Irle, Zweifelhafte Rolle der Imame, in: Frankfurter Rundschau vom 7. 6. 2010, online: www.fr-online.de/politik/zweifelhafte-rolle-der-imame/-/1472596/4471348/-/index.html (9. 2. 2011).

Nilden Vardar · Stephanie Müssig

Zur Rolle von muslimischen Konvertierten im Gemeindeleben

Das religiöse Leben von Muslimen in Deutschland ist geprägt von der Vielfalt unterschiedlicher islamischer Glaubensrichtungen, Zuwanderergenerationen und Herkunftsregionen. Auch die Gruppe der zum Islam Konvertierten trägt zu dieser Vielfalt bei. Allerdings ist über letztere vergleichsweise wenig bekannt. Anders als zu Muslimen mit Migrationshintergrund – Personen, die selbst oder deren Eltern aus einem Herkunftsland stammen – liegen keine Informationen über die Anzahl und die soziodemografische Zusammensetzung von Konvertierten vor. Gleichzeitig ist festzustellen, dass in muslimischen Gemeinden und islamischen Verbänden vermehrt Funktionen durch Konvertierte wahrgenommen werden. Mit dem Zentralrat der Muslime in Deutschland und der Islamischen Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands bestehen zwei bundesweite islamische Verbände, in deren Vorständen auch Konvertierte vertreten sind. Ein weiteres Beispiel ist das bundesweite Aktionsbündnis muslimischer Frauen, ein Zusammenschluss zur Verbesserung der politischen und gesellschaftlichen Teilhabe muslimischer Frauen, dessen Vorstand knapp zur Hälfte mit Konvertinnen besetzt ist. Muslimische Konvertierte sind darüber hinaus im Bereich der islamischen (Aus-)Bildung tätig, wo sie sowohl konzeptionelle als auch praktische Aufgaben übernehmen wie im Interdisziplinären Zentrum für Islamische Religionslehre an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg oder im Institut für interreligiöse Pädagogik und Didaktik in Köln. Daneben arbeiten und publizieren sie auf vielfältige Weise zu theologischen Fragen des Islams im deutschen Kontext und zu gesellschaftspolitischen Themen, die eine Relevanz für das muslimische Leben in Deutschland aufweisen.[1] Hier lässt sich die Christlich-Islamische Gesellschaft anführen, ein Verein, der sich institutionell dem interreligiösen Dialog verschrieben hat und dessen Vorsitzender ein Konvertierter ist.

Nilden Vardar
M. A., geb. 1977; Politikwissenschaftlerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Forschungsgruppe des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, Frankenstraße 210, 90461 Nürnberg.
nilden.vardar@bamf.bund.de

Stephanie Müssig
M. A., geb. 1977; Politikwissenschaftlerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Schillerstraße 1, 91054 Erlangen.
stephanie.muessig@jura.uni-erlangen.de

Die öffentliche Wahrnehmung von Konvertierten in Deutschland ist durch die Medienberichterstattung geprägt, welche das Thema oftmals eindimensional, vereinfachend und polarisierend bearbeitet. Merkmale dieser Art der Darstellung sind unter anderem die Fokussierung auf Gewalt, Sensationsgehalt, Personalisierung, Ausschluss-Einschluss-Muster sowie die Bereitstellung einfacher Beschreibungen statt Analysen komplexer Zusammenhänge und Konfliktursachen. Bezogen auf Konvertierte hat diese Vorgehensweise zur Folge, dass sie überwiegend unter dem Sicherheitsaspekt betrachtet und als eine homogene Gruppe von religiösen Extremisten porträtiert werden.[2] Laut Medienanalysen intensivierte sich diese einseitige und unausgewogene Art der Darstellung nach dem 11. September 2001, insbesondere nach dem vereitelten Anschlag der Sauerland-Gruppe im September 2007, der vier muslimische Männer, darunter zwei deutschstämmige Konvertierte, angehörten.[3] Aufgrund dieses Umgangs der Medien mit muslimischen Konvertierten wird der Blick auf die religiöse und gesellschaftliche Vielfalt, die dieser Gruppe zu Grunde liegt, weitgehend verstellt.

Dieser Artikel gibt zunächst einen kurzen Überblick über aktuelle Erkenntnisse zu Muslimen mit Migrationshintergrund in Deutschland. Er fokussiert im Anschluss auf

[1] Vgl. Cornelia Filter, Mein Gott ist jetzt Allah und ich befolge seine Gesetze gern, München 2008, S. 198 ff.
[2] Vgl. Keren-Miriam Tamam/Milena Uhlmann, The Media Visibility of Converts to Islam in Germany, Working Paper 2010, European Forum of the Hebrew University of Jerusalem; Esra Özyürek, Convert Alert, in: Comparative Studies in Society and History, 51 (2009) 11, S. 91–116.
[3] Vgl. K.-M. Tamam/M. Uhlmann (Anm. 2), S. 25 f., S. 29.

das religiöse Gemeindeleben, also den Kontext, in welchem die aktive Rolle von muslimischen Konvertierten beobachtet wird. Der Beitrag widmet sich danach Erkenntnissen, die über Konvertierte vorliegen, und zeigt einige offene Fragen der empirischen Forschung zu muslimischen Konvertierten und ihrer gesellschaftlichen Rolle auf.

Muslime mit Migrationshintergrund

Im Jahr 2009 wurde die Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ (MLD) vorgelegt.[4] Die Datenbasis mit Angaben zu rund 17000 Personen mit Migrationshintergrund aus 49 verschiedenen Herkunftsländern erlaubt generalisierbare Aussagen über die muslimische Bevölkerungsgruppe in Deutschland und tiefer gehende Analysen zu ihrer soziodemografischen und sozioökonomischen Situation. Laut Hochrechnungen leben zwischen 3,8 und 4,3 Millionen Muslime mit Migrationshintergrund in Deutschland. Dies entsprach im Jahr 2009 einem Bevölkerungsanteil von rund 5 Prozent.[5] Ein wichtiger Befund der Studie lautet, dass Muslime in Deutschland kein monolithischer Block sind. Sie unterscheiden sich nach Herkunftsregionen und zeichnen sich durch unterschiedliche Zuwanderungsgeschichten, Bildungsverläufe und Religionspraktiken aus. Nach den erfassten Angaben der Befragten und ihrer Haushaltsmitglieder sind 63,2 Prozent türkeistämmig. Doch rund jeder dritte stammt aus einer anderen Region: 13,6 Prozent aus Südosteuropa und 8,1 Prozent aus dem Nahen Osten. Mit 6,9 Prozent stellen Muslime aus Nordafrika die viertgrößte Herkunftsgruppe. Geringere Anteile kommen aus den Ländern Süd- und Südostasiens (4,6 Prozent), Iran (1,7 Prozent), dem Afrika südlich der Sahara (1,5 Prozent) sowie Zentralasien (0,4 Prozent).

Die Vielfalt spiegelt sich auch in der konfessionellen Zusammensetzung wider. Knapp drei Viertel (74,1 Prozent) bezeichnen sich oder ihre Haushaltsangehörigen als Sunniten. Die zweitgrößte muslimische Konfessionsgruppe stellen die Aleviten mit einem Anteil von 12,7 Prozent dar. 7,1 Prozent rechnen sich dem Schiitentum zu. Aber auch Personen, die kleineren muslimischen Glaubensgemeinschaften wie der Ahmadiyya (1,7 Prozent) und der Ibadiyya (0,3 Prozent) angehören oder eher mystische und sufische Glaubenstraditionen (0,1 Prozent) pflegen, wurden in der Studie erfasst. Insgesamt sind sie relativ eng mit ihrer Religion verbunden: Rund 86 Prozent der Befragten gaben auf einer vierstufigen Skala von „gar nicht gläubig“ bis „sehr stark gläubig“ an, eher gläubig oder sehr stark gläubig zu sein. Dieser Befund ist relativ stabil, da eine hohe Religiosität von Muslimen auch in anderen Studien nachgewiesen wurde.[6]

Hoher Stellenwert des Gemeindelebens

Im Islam haben die Gemeinschaft fördernden religiösen Handlungen eine hohe Bedeutung. Für eine solche Religionspraxis steht beispielsweise der Besuch religiöser Veranstaltungen wie das Freitagsgebet. So nehmen 35 Prozent der Befragten mehrmals im Monat oder häufiger an religiösen Veranstaltungen teil. Bei den nichtmuslimischen Befragten sind es 32 Prozent. Indes geben die muslimischen Befragten mit einem Anteil von 29 Prozent häufiger als nichtmuslimische an, nie religiöse Veranstaltungen zu besuchen. Unter den Nichtmuslimen sind es dagegen nur 19 Prozent der Befragten. Allerdings gibt es innerhalb der muslimischen Bevölkerungsgruppe Unterschiede zwischen den Geschlechtern, was die Teilnahme an religiösen Veranstaltungen angeht: Während rund 43 Prozent der muslimischen Männer angeben, mehrmals im Monat oder häufiger einen Gottesdienst zu besuchen, sind es unter den befragten Musliminnen lediglich 26 Prozent. Ein Grund für den geringeren Anteil an Frauen unter den Moscheebesuchern könnte sein, dass die Teilnahme am gemeinsamen Freitagsgebet für männliche Muslime eine religiöse Pflicht darstellt, während es Musliminnen freigestellt ist.

[4] Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.), Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009.

[5] Vgl. ebd., S. 80. Die im Folgenden zitierten Zahlenangaben sind ebenfalls der Studie entnommen oder auf Grundlage der Daten berechnet.

[6] Vgl. Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2008. Eine hohe Religiosität ist jedoch nicht allein bei den muslimischen Befragten zu beobachten. Auch nichtmuslimische Personen mit Migrationshintergrund bezeichnen sich in einem ähnlichen Ausmaß als religiös. Vgl. MLD (Anm. 4), S. 138 ff.

Die hohe Verbundenheit der Muslime mit ihrer Religion zeichnet sich nicht in den institutionalisierten Religionsstrukturen ab. Eine formalisierte Mitgliedschaft in einem religiösen Verein oder einer Gruppe liegt unter den befragten Muslimen seltener vor als unter den Befragten mit einer anderen Religionszugehörigkeit. Jeder fünfte befragte Muslim gibt an, Mitglied in einem religiösen Verein zu sein, wohingegen dies bei jedem vierten nichtmuslimischen Befragten der Fall ist. Zum einen ist denkbar, dass insbesondere den Befragten christlichen Glaubens mehr Gelegenheiten zum Beitritt in einen religiösen Verein zur Verfügung stehen, da sie auch die bestehenden zumeist christlich geprägten Religionsstrukturen des Aufnahmelandes nutzen können und somit mehr Auswahl zur Verfügung haben. Zum anderen kann der geringere Anteil an Mitgliedschaften in religiösen Vereinen unter Muslimen auch darauf zurückzuführen sein, dass im muslimischen Kontext eine formalisierte Mitgliedschaft kein Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer Gruppierung oder einem Verein ist. Vielmehr entspricht es der Praxis, dass auch nicht registrierte Mitglieder als Bestandteil einer Gemeinde anerkannt sind.

Innerhalb der muslimischen Gruppe sind indes deutliche Unterschiede zwischen den Konfessionen und dem Anteil der Mitgliedschaften in einem religiösen Verein zu beobachten. Sunnitische Befragte geben zu 22 Prozent an, Mitglied in einem religiösen Verein zu sein, während der Anteil unter den befragten Aleviten ebenso wie bei den Schiiten bei rund 10 Prozent liegt. Der im Vergleich zu den Sunniten geringere Anteil an religiösen Vereinsmitgliedschaften unter den Aleviten kann darauf zurückzuführen sein, dass Aleviten später als andere muslimische Konfessionen mit der religiösen Selbstorganisation in Deutschland begonnen haben.[7] Angehörige kleinerer muslimischer Gruppierungen wie der Ahmadiyya oder den Ibaditen geben mit einem Anteil von rund 29 Prozent häufiger als die anderen Konfessionen an, Mitglied in einem religiösen Verein zu sein. Wendet man sich der aktiven Beteiligung der Muslime in einem religiösen Verein zu, geben 13 Prozent der Befragten an, sich zu engagieren. Auch hier sind es wiederum Angehörige kleinerer Religionsgruppen wie der Ahmadiyya oder den Ibaditen, die mit einem Anteil von 23 Prozent häufiger als Sunniten (13,3 Prozent), Schiiten (11,5 Prozent) und Aleviten (6,9 Prozent) angeben, das Gemeindegeschehen mitzugestalten.

[7] Vgl. Martin Sökefeld, Aleviten in Deutschland, in: Bertelsmann Stiftung (Anm. 6), S. 32–37.

Religiöses Leben der zweiten Zuwanderergeneration

Die Befunde zum religiösen Leben der zweiten Zuwanderergeneration weichen von den bisher dargestellten Ergebnissen etwas ab. Als zweite Zuwanderergeneration werden diejenigen Personen bezeichnet, die selbst in Deutschland geboren sind, aber von mindestens einem Elternteil abstammen, das nach Deutschland zugewandert ist. Mitglieder der zweiten Generation sind somit in Deutschland aufgewachsen und sozialisiert worden. Muslime dieser Generation zeigen ein anderes Teilnahmemuster, was religiöse Veranstaltungen angeht. Sie berichten zu einem geringeren Anteil als Personen, die selbst nach Deutschland zugewandert sind, nie eine religiöse Veranstaltung wie beispielsweise ein Gemeinschaftsgebet zu besuchen: Während Personen der ersten Zuwanderergeneration zu 32,6 Prozent angeben, nie an einer religiösen Veranstaltung teilzunehmen, sind es unter den Muslimen der Nachfolgegeneration 20,4 Prozent. Zugleich geben die Personen der Nachfolgegeneration zu einem höheren Anteil (nämlich 37 Prozent) als die Personen der ersten Zuwanderergeneration (33,9 Prozent) an, mehrmals im Monat oder häufiger an einer religiösen Veranstaltung teilzunehmen. Dies deutet darauf hin, dass die Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft und die gemeinschaftliche Durchführung religiöser Rituale einen relativ hohen Stellenwert im Leben von rund einem Drittel der in Deutschland geborenen Muslime mit Migrationshintergrund einnimmt.

Dagegen ist die institutionelle Bindung per Mitgliedschaft an einen religiösen Verein oder eine Gemeinde für Muslime der zweiten Zuwanderergeneration weniger attraktiv als für Muslime mit eigener Migrationserfahrung. Während erstere zu 18,5 Prozent angaben, Mitglied in einem religiösen Verein zu sein, sind es unter den letzteren 21,3 Prozent. Der Anteil der muslimischen Frauen, die Mitglied in einem religiösen Verein sind,

ist deutlich geringer als der Anteil der muslimischen Männer. Während knapp jeder vierte muslimische Mann der ersten Generation (24,7 Prozent) eine Mitgliedschaft bestätigt, ist es unter den muslimischen Frauen nur jede sechste (17,1 Prozent). Die Geschlechterdifferenz ist in der zweiten Generation noch deutlicher zu beobachten: Hier gibt ähnlich der ersten Generation knapp jeder vierte an, Mitglied in einem religiösen Verein zu sein (22,9 Prozent). Unter den muslimischen Frauen ist es hingegen nur jede siebte (14,3 Prozent). Die Gründe für diese Geschlechterdifferenz könnten darin liegen, dass die Angebote der religiösen Vereine sich eher an Männer richten. Ebenso ist es möglich, dass Frauen seltener als Männer geneigt sind, eine formale Vereinsmitgliedschaft abzuschließen und sich eher informell in das religiöse Gemeindeleben einbringen.

Für letztere Vermutung sprechen die Befunde zum aktiven Engagement in einer religiösen Gemeinde oder einem Verein. Insgesamt ist die zweite Generation deutlich aktiver (18,3 Prozent) als die erste Generation (11,2 Prozent). Besonders auffällig ist jedoch, wie sich das Geschlechterverhältnis von der ersten zur zweiten Migrantengeneration ändert, wenn es um eine aktive Beteiligung in einem religiösen Verein geht. Während muslimische Frauen der ersten Generation in ihrem Engagement (8,4 Prozent) noch deutlich hinter den Männern (13,5 Prozent) der ersten Generation zurückbleiben, kehrt sich diese Geschlechterdifferenz in der zweiten Generation um: Hier sind es 19,5 Prozent der weiblichen Befragten, die sich in ihren Gemeinden engagieren und 17,2 Prozent der muslimischen Männer, die es ihnen gleichtun.

Das Partizipationsniveau im religiösen Gemeindeleben der in Deutschland geborenen Muslime geht über das der Muslime mit eigener Migrationserfahrung hinaus. Eine Erklärung hierfür könnte einerseits eine höhere Motivation der zweiten Generation sein, sich mit religiösen Themen auseinanderzusetzen. Eine weitere Begründung kann sich aus der soziodemografischen Zusammensetzung ergeben, die sich zwischen erster und zweiter Generation unterscheidet. So liegt das Bildungsniveau der Muslime der zweiten Zuwanderergeneration beispielsweise über dem der ersten. Aber auch die herkunftsbezogene Zusammensetzung variiert zwischen erster und zweiter Generation. Allgemein ist die Partizipation im muslimischen Gemeindeleben als positiver Trend zu werten, da durch die Arbeit in den Gemeinden Organisations- und Kommunikationsfähigkeiten erworben und erweitert werden, die zur zivilgesellschaftlichen Teilhabe insgesamt beitragen und befähigen.

Muslime ohne Migrationshintergrund: Konvertierte Muslime

Bei einer näheren Betrachtung der muslimischen Gemeindestrukturen und Institutionen ist festzustellen, dass neben Muslimen mit Migrationshintergrund ebenso zum Islam Konvertierte in sehr vielfältigen Funktionen und teilweise Schlüsselpositionen in Gemeinden und Organisationen auf lokaler, regionaler sowie bundesweiter Ebene aktiv sind. Ihr Engagement und ihr Einfluss auf Meinungsbildungsprozesse beschränken sich dabei nicht nur auf das Gemeindeleben.

Trotz ihrer im islamischen Leben in Deutschland sichtbaren und partizipativen Rolle sind Konvertierte, das heißt Muslime ohne Migrationshintergrund, eine Bevölkerungsgruppe, die im Rahmen bisheriger Studien zu Muslimen in Deutschland nicht berücksichtigt wurde. Da die amtliche Statistik in Deutschland die Religionszugehörigkeit nicht erfasst und die islamische Glaubensgemeinschaft nicht zentral organisiert ist, liegen weder gebündelte Informationen von Seiten einer solchen Institution zu ihren Angehörigen vor, noch gibt es ein zentrales Register, in dem zum Islam Konvertierte aufgeführt sind. Auch ist die formale Konversion zum Islam ein unbürokratischer Vorgang, bei dem der Konvertierende in Gegenwart von zwei Zeugen das islamische Glaubensbekenntnis spricht. Vor diesem Hintergrund sind Schätzungen zur Zahl von Konvertierten, wie sie beispielsweise vom Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland regelmäßig vorgenommen werden, statistisch kaum belastbar.[8] Die bislang durchgeführten Untersuchungen konzentrieren sich überwiegend auf den Prozess der Konversion, die unterschiedlichen Motivlagen sowie die persönlichen Konsequenzen des Glaubensübertritts.

[8] Vgl. Martin Spiewak, Meinungsstark, aber ahnungslos, in: Die Zeit vom 19.4.2007.

Gründe für die Konversion

Laut Medienberichten scheint sich unter der nichtmuslimischen Bevölkerung in Deutschland in den vergangenen zehn Jahren ein gesteigertes Interesse am Islam entwickelt zu haben, das nicht zuletzt auf seine intensive öffentliche und mediale Präsenz zurückzuführen ist. In diesem Zusammenhang wird – trotz einer in Bezug auf den Islam stark auf Konfliktthemen und Bilder eines Kulturkampfes fokussierten Berichterstattung[9] – sowohl international als auch national immer häufiger von einer Zunahme der Konversionen zum Islam berichtet.[10] Ein direkter Zusammenhang zwischen einem gesteigerten Interesse am Islam und der Anzahl an Konversionen ist zwar statistisch nicht nachweisbar. Dennoch trifft es zu, dass ein starkes personen-, gruppen- oder diskursbezogenes Interesse am Islam vorhanden sein muss, damit es zu einer Konversion kommt.[11]

In der Konversionsforschung haben sich einige Theorien zur Erklärung des Phänomens etabliert, die sich sowohl in ihrer Definition der Konversion als auch in ihrer Betrachtungsweise unterscheiden. Den meisten Definitionen ist gemein, dass sie den prozesshaften Charakter des Glaubensübertritts betonen. Eine häufig rezipierte Typologie der Konversion haben John Lofland und Norman Skonovd entwickelt.[12] Sie betrachten die religiöse Konversion weitgefasst als die Aufgabe einer weltordnenden Perspektive zugunsten einer anderen und unterscheiden zwischen sechs idealtypischen Motivmustern, die zu einem Glaubenswechsel führen können: der *intellektuellen, mystischen, experimentellen, affektiven, erweckenden* und *zwangsweisen Konversion*. Demnach finden intellektuelle Konversionen meist ohne sozialen Druck und mit einem hohen Maß an intellektueller Auseinandersetzung mit der Religion statt. Emotionalität spielt dabei kaum eine Rolle. Mystische Konversionen sind solche, die mit einem hohen Grad an Emotionalität einhergehen. Häufig haben vorher bereits Gemeinschaftsaktivitäten innerhalb der neuen Religionsgruppe stattgefunden. Experimentellen Konversionen liegt meist Neugier als Motiv zugrunde, Emotionalität und sozialer Druck sind niedrig. Affektiven Konversionen geht ein Einleben in die religiöse Gemeinschaft oder ein positiver Kontakt zu einem Gemeindemitglied voraus. Erweckende Konversionen finden häufig im Zusammenhang mit Massenveranstaltungen und einem hohen Maße an Gruppendruck statt. Die Abgrenzung zu zwangsweisen Konversionen ist teilweise schwierig zu vollziehen.

Ein weiteres Modell geht von Konversion als einen Veränderungsprozess über eine bestimmte Zeit hinweg aus, der kontextabhängig ist und von einem Grundgefüge aus Beziehungen, Erwartungen und Situationen beeinflusst wird.[13] Die Faktoren des Konversionsprozesses sind hier vielfältig, wechselwirkend und verstärkend. Dazu gehören kulturelle, soziale, persönliche und religiöse Komponenten. Der Konvertierende durchläuft im Veränderungsprozess idealiter sieben thematische Stufen: kultureller, gesellschaftlicher, persönlicher und religiöser *Kontext* der betroffenen Person, die *Krise* als Auslöser für den Wandel, die *Suche* nach Erfüllung und ihre Motive, die *Begegnung* mit dem Fürsprecher der neuen Religion, die *Interaktion* und das Aufkommen von Ritualen, Rhetorik sowie die Übernahme neuer Rollen durch den Konvertierten, *Bindungen und Verpflichtungen*, die ein Konvertierter nach seiner Konversion eingeht sowie Effekte und *Konsequenzen*, die mit der Konversion einhergehen.

Eine ausführliche Studie zur Erforschung von Konversionen zum Islam ist von Anne Sofie Roald vorgelegt worden.[14] Die Autorin gründet ihre Thesen auf Untersuchungen in Dänemark, Schweden und Norwegen und identifiziert Aspekte in bisherigen Theorien, die einer Modifikation bedürfen. So tragen

[9] Vgl. Kai Hafez/Carola Richter, Das Islambild von ARD und ZDF, in: APuZ, (2007) 26–27, S. 40–46.
[10] Vgl. New York Times vom 22.10.2001; Badische Zeitung vom 5.1.2010.
[11] Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Konversion zum Islam in Deutschland und den USA, Frankfurt/M. 1999, S. 383 f.
[12] Vgl. John Lofland/Norman Skonovd, Conversion Motifs, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 20 (1981) 4, S. 373–385.
[13] Vgl. Lewis R. Rambo, Understanding Religious Conversion, New Haven 1993.
[14] Vgl. Anne Sofie Roald, New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts, Leiden 2004.

die meisten Ansätze dem Unterschied, ob die Hinwendung zu einer Mehrheits- oder Minderheitsreligion erfolgt, kaum Rechnung. Jedoch sei gerade bei Konversionen zum Islam in Europa ein wichtiger Aspekt, dass der Glaubensübertritt in einem Kontext erfolgt, in dem der Islam eine Minderheitsreligion darstelle und Bestandteil eines Minderheitendiskurses sei. Während Konversionen zu einer Mehrheitsreligion in der öffentlichen Wahrnehmung keine besonderen Irritationen hervorriefen, würden Konversionen zu einer Minderheitsreligion eher befremden und Ablehnung erzeugen. Dies habe zur Folge, dass für eine umfassende Erklärung der Konversion zum Islam über religiöse und psychologische Aspekte hinaus soziale und gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen in stärkerem Maße zu berücksichtigen seien. Sie kommt auch zu dem Schluss, dass die Krise vielmehr das zeitweise Ergebnis einer Konversion sei, und nicht ihr Auslöser.

Auf Basis dieser Annahmen wird ein dreistufiges Entwicklungsmodell von Liebe (*falling in love*), Ablehnung und Enttäuschung (*rejection*) sowie Reife (*maturity*) erstellt, das der Konvertierende durchläuft. In der ersten Stufe sind Konvertierte demnach meist von einer unkritischen Faszination für die Religion erfasst und idealisieren das Religionsverständnis sowie die Religionspraxis von gebürtigen Muslimen sehr stark. In der zweiten Stufe findet eine Desillusionierung statt, weil viele Muslime doch nicht nach „idealen islamischen Standards" leben – viele Konvertierte wenden sich auf dieser Stufe ganz von der Religion ab. Auf der dritten Stufe entsteht infolge eines Reifeprozesses einerseits eine gesunde Distanz zu anderen Muslimen, andererseits findet eine Integration des Islams in die eigene Identität statt. In der Auffassung des Islams als eine „logische Religion", die sich an das Motivmuster der *intellektuellen Konversion* von Lofland und Skonovd anlehnt, sieht Roald einen der Hauptgründe für eine Konversion. Gemeint ist damit die in einer Vielzahl von Konversionserzählungen gemachte Aussage, dass die Glaubensgrundsätze des Islams vernunftbetont seien und in Einklang mit wissenschaftlichen Erkenntnissen stünden. Dabei wird häufig auf eine dem Koran inhärente Logik, die Kohärenz der islamischen Theologie sowie ein Rechtsverständnis, welches der Natur des Menschen entspricht, Bezug genommen.

Die umfassendste Studie zu Konvertierten zum Islam in Deutschland ist bislang die Arbeit der Soziologin Monika Wohlrab-Sahr.[15] Sie untersuchte die Biografien deutscher und amerikanischer Konvertierter in vergleichender Perspektive und entwickelte drei Typen „problemlösender Kapazitäten der Konversion", das heißt drei verschiedene Konversionstypen, bei welcher der Glaubensübertritt zur Kompensation von vorangegangenen Defiziterfahrungen dient. Beim ersten Typus, *Implementierung von Geschlechtslehre*, stehen Erfahrungen von Verunsicherung im Hinblick auf die Sexualität, Geschlechterordnung und Moral im Vordergrund, die im Zuge der Konversion neu geordnet werden und eine Aufwertung erfahren. Erfahrene Normverletzungen im Bereich des Sexuellen und daraus resultierende soziale Diskreditierung und Ausschluss aus sozialen Strukturen werden über den Islam als „Religion der Moral" symbolisch transformiert. Die Konversion dient in diesem Kontext als eine Art der Implementierung von Ehre. Der zweite Typus, *Methodisierung der Lebensführung*, bezieht sich auf die Funktion des Islams als ein stabilisierender Faktor für Leben und Alltag. Religion wird hier vor allem als Disziplin verstanden und dient als Instrument zur Stabilisierung der als konfliktreich empfundenen Lebensführung. Die symbolische Transformation durch die Konversion ermöglicht eine Stabilisierung und Wiederaufnahme der Bildungs- und Berufslaufbahn und geht unmittelbar mit religiösem Engagement einher. Dabei können zum Teil auch Alternativkarrieren entstehen. Der dritte Typus, *Symbolische Emigration und symbolischer Kampf*, betont die Bedeutung des Islams als Ideologie und neue Form globaler Zugehörigkeit. Dieser Typus geht mit einer starken Kontrastierung zwischen dem bestehenden, als prekär erlebten Lebenskontext und der neuen Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft, die als Lösung begriffen wird, einher. Der Islam kann dabei auch als „göttliche Gerechtigkeitsordnung" in einen Kontrast mit dem als ungerecht empfundenen „Westen" gesetzt werden.

[15] Vgl. M. Wohlrab-Sahr (Anm. 11). Die von Wohlrab-Sahr untersuchte Gruppe setzt sich größtenteils aus Personen zusammen, die aus krisenhaften Erfahrungen heraus zum Islam übergetreten sind.

Mögliche Rolle von Konvertierten in der muslimischen Gemeindestruktur

Unabhängig von den unterschiedlichen Beweggründen und Motiven, aus denen Deutschstämmige zum Islam konvertieren, lässt bereits die oberflächliche Beobachtung der muslimischen Gemeinden und deren Organisationsstrukturen sowie -aktivitäten den Schluss zu, dass muslimische Konvertierte sich in einem nicht unerheblichen Maße daran beteiligen und engagieren. Auch ist die Bandbreite an Tätigkeitsfeldern, in denen sie aktiv sind, beachtlich. Die Annahme, dass Konvertierte durch ihr Engagement direkt oder indirekt über einen Einfluss verfügen, der sich auf gesellschaftliche und politische Aushandlungsprozesse zum einen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft und zum anderen zwischen der muslimischen Gemeinschaft und der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft erstreckt, liegt daher nahe.

Eine konstruktive und integrative Rolle wird ihnen bereits durch andere Untersuchungen im europäischen Kontext attestiert.[16] Da Konvertierte mit den sozialen, kulturellen und religiösen *Codes* sowohl der Mehrheitsgesellschaft als auch der muslimischen Zuwanderungsgemeinschaft vertraut sind, verfügen sie über die Möglichkeit, als Vermittler zwischen beiden Sphären zu agieren. Roald stellt dazu fest, dass, gerade weil Konvertierte meist aus bildungsnahen Schichten stammen und zudem zwischen einem „idealen Islam" und der gelebten Praxis, die sich häufig mit Tradition und Kultur vermischt, unterscheiden können, sie in der Lage seien, zum einen ihr Wissen um die politischen, sozialen und kulturellen Strukturen des Aufnahmelandes an die muslimische Gemeinschaft weiterzugeben. Zum anderen vertreten und erklären sie die Vielfalt innerhalb der muslimischen Gemeinschaft nach außen. Hinzu kommt die Vermittlerrolle von Konvertierten in der Zusammenarbeit mit staatlichen Institutionen und im interreligiösen Dialog. Auch mit Blick auf Deutschland wird im Rahmen eines Projektes die Rolle deutschstämmiger Konvertierter innerhalb muslimischer Gemeinden und Netzwerke untersucht.[17] Ein wesentliches Erkenntnisinteresse liegt darin, ob und unter welchen Umständen Konvertierte eine Vermittlerrolle zwischen der muslimischen Gemeinschaft und der deutschen Mehrheitsgesellschaft übernehmen (können).

Damit verbunden ist die Frage, inwieweit muslimische Konvertierte diese Aufgabenbereiche in den Gemeinden zukünftig mit der ebenfalls in Deutschland sozialisierten zweiten muslimischen Zuwanderergeneration teilen werden, die sich auf der Datengrundlage von MLD als vergleichsweise aktiv erwiesen hat. Dies steht im engen Zusammenhang mit der Herausbildung eines „deutsch-muslimischen" Selbstverständnisses: Welche Merkmale und Charakteristika schreiben engagierte und aktive Konvertierte ihrem Selbstverständnis als „deutscher Muslim" zu? Bedeutsam wäre diese Fragestellung insbesondere in vergleichender Perspektive mit gebürtigen Muslimen mit Migrationshintergrund der zweiten und dritten Generation. Diese haben einerseits eine sehr ähnliche Sozialisation im deutschen Bildungssystem erfahren, andererseits unterscheiden sie sich von Konvertierten in wesentlichen Aspekten, die identitätsprägend sind. Sie sind bereits in eine muslimische Familie hineingeboren und haben zudem einen Migrationshintergrund, auch wenn sie persönlich keine Migrationserfahrung gemacht haben.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Beschäftigung mit muslimischen Konvertierten und den unterschiedlichen Rollen, die ihnen bei der zukünftigen Gestaltung muslimischen Lebens in Deutschland zukommen, ein ergiebiges Forschungsfeld. Nicht zuletzt, wenn man bedenkt, dass Kinder von Konvertierten die erste Generation von gebürtigen Muslimen „ohne Migrationshintergrund" sein werden.

[16] Vgl. A. S. Roald (Anm. 14), S. 289 ff.; Stefano Allievi, Les convertis à l'Islam, Paris 2008, S. 285 f.; Esra Özyürek, German Converts to Islam Are an Asset, Not a Threat, in: Spiegel online vom 13. 9. 2007: www.spiegel.de/international/germany/0,1518,505586,00.html (21. 2. 2011).

[17] Vgl. BAMF-Forschungsprojekt „Muslime aus Deutschland. Qualitative Untersuchung zur Rolle muslimischer Konvertierte bei der Integration von Muslimen", online: www.bamf.de/cln_111/SharedDocs/Projekte/DE/DasBAMF/Forschung/Integration/konvertiten.html?nn=1363666 (21. 2. 2011).

Michael Kiefer

„Islamische Studien" an deutschen Universitäten – Zielsetzungen, offene Fragen und Perspektiven

Michael Kiefer
Dr. phil., geb. 1961; Islamwissenschaftler und Publizist, er forscht und arbeitet zum Themenfeld islamischer Religionsunterricht, Fleher Straße 246, 40223 Düsseldorf.
michael.kiefer@die-agb.de

Am 31. Oktober 2011 feiern Deutschland und die Türkei den 50. Jahrestag der Unterzeichnung des deutsch-türkischen Anwerbeabkommens. Der Vertragsabschluss von Bad Godesberg im Oktober 1961 und der danach einsetzende Zuzug türkischer Arbeitskräfte markiert mehr als jedes andere Datum in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland den Beginn eines nachhaltigen Transformationsprozesses, in dem sich eine ethnisch weitgehend homogene, überwiegend christlich geprägte Gesellschaft sukzessiv in eine werteplural orientierte Zuwanderungsgesellschaft wandelte. Seit spätestens Mitte der 1970er Jahre wurden die Veränderungen auch im öffentlichen Raum langsam sichtbar. Vor allem der Islam in seinen mannigfachen Ausprägungen entwickelte sich zu einem wahrnehmbaren Bestandteil des urbanen Lebens. Die Zahl der Muslime ist seither kontinuierlich gestiegen. Die Studie „Muslimisches Leben in Deutschland" schätzt die Zahl der heute in Deutschland lebenden Muslime auf bis zu 4,3 Millionen.[1] Der Islam ist nach den christlichen Kirchen unbestritten die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland.

Obwohl Muslime seit mehr als fünf Dekaden in Deutschland leben, erscheint der Islam vielen Menschen, die sich der nichtislamischen Mehrheitsgesellschaft zurechnen, als eine hier nicht beheimatete „Ausländerreligion". Verantwortlich für diesen Sachverhalt sind unter anderem zahlreiche Versäumnisse der vergangenen zwei Dekaden, die gleichermaßen der Residenzgesellschaft und den Entsendestaaten, Zuwanderern und deren Organisationen angelastet werden können.

Zunächst ist zu konstatieren, dass die verantwortliche Politik in Bund, Ländern und Kommunen mehr als zwei Jahrzehnte lang nicht zur Kenntnis nahm, dass viele muslimische Zuwanderer eine Verbleiborientierung entwickelt hatten. „Gastarbeiter" waren zu Zuwanderern geworden, die ihren Lebensschwerpunkt dauerhaft in Deutschland hatten. Die Entwicklung einer dauerhaften Verbleiborientierung führte auch zu einer veränderten Bedürfnislage in Sachen Religionsausübung. Bislang hatten sich viele muslimische Zuwanderer mit provisorisch eingerichteten Gebetsräumen abgefunden. Qualifizierte Imame und eine lebensweltbezogene Bildungsarbeit in den Gemeinden gab es faktisch nicht. Nun wollte und forderte man repräsentative Moscheegebäude und in den Schulen einen ordentlichen Religionsunterricht.

Die Politik reagierte auf diese Forderungen äußerst schwerfällig. Als erstes Bundesland entschloss sich Nordrhein-Westfalen ein schulisches Bildungsangebot für muslimische Schülerinnen und Schüler einzuführen. Die im Jahr 1986 eingeführte Islamische Unterweisung war jedoch für eine lange Zeit lediglich ein Bestandteil des muttersprachlichen Unterrichts. Erteilt wurde sie zumeist in türkischer Sprache. Der Islam blieb damit im schulischen Kontext lediglich eine Ausländerreligion.[2] Versäumnisse sind aber auch den Entsendestaaten und den hiesigen islamischen Dachverbänden anzulasten. Verwiesen sei hier lediglich auf die Politik der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB), einem Dachverband von bundesweit etwa 900 Moscheegemeinden, die wegen ihrer Nähe zur türkischen Administration wiederholt in der Kritik stand. Die DITIB stand für einen langen Zeitraum einem deutschsprachigen Islamunterricht in öffentlichen Schulen ablehnend gegenüber. Durchaus problematisch zu sehen ist auch ihre Imam-Entsendepraxis, die seit Jahrzehnten im Rotationsprinzip durchgeführt wird. Eine nachhaltige Beziehungs- und Dialogarbeit der Gemeinden zum deutsch-

[1] Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.), Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009.
[2] Vgl. Michael Kiefer, Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen, Münster 2005, S. 89 ff.

sprachigen Gemeindeumfeld wurde und wird hierdurch erheblich erschwert.

Mittlerweile haben nahezu alle Akteure aus Politik und Moscheegemeinden erkannt, dass die gesellschaftliche Implementierung eines hier beheimateten Islams eine wichtige Zukunftsaufgabe darstellt. Seit der Einberufung der ersten Deutschen Islamkonferenz (DIK) im Jahr 2006 sind zwei strategische Handlungsfelder erkennbar. Ganz oben auf der Agenda steht die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts für die geschätzten 800000 bis 900000 muslimischen Schülerinnen und Schüler. Im zweiten Handlungsfeld soll die Akademisierung des Islams vorangetrieben werden.

Aktueller Sachstand

Während sich die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts nach wie vor schwierig gestaltet, hat es bei der Implementierung islamischer Wissenschaften an deutschen Universitäten im Jahr 2010 beträchtliche Fortschritte gegeben. Gewissermaßen als Initialzündung wirkten die lange erwarteten Empfehlungen des deutschen Wissenschaftsrates (WR), die im Januar 2010 vorgelegt wurden.[3] Der WR empfiehlt an zwei bis drei universitären Standorten die Einrichtung sogenannter Islamischer Studien, die in Form eines Instituts an einer Philosophischen oder Kulturwissenschaftlichen Fakultät angesiedelt werden sollen.

Diese Institute könnten künftig Religionspädagogen und -pädagoginnen, islamische Religionsgelehrte im Kontext der Moscheegemeinden, qualifizierte Kräfte in der Sozialarbeit sowie islamische Theologinnen und Theologen in der universitären Lehre ausbilden. Nach Auffassung des WR umfasst das Grundangebot für Islamische Studien die Gebiete: Exegese (inklusive Sunna), Systematische Theologie (wie Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moral und Ethik), Islamische Ökumene, Historische Theologie (inklusive Sunna, Kalam, Mystik, Philosophie), Islamisches Recht und Rechtsmethodik, Praktische „Theologie“ und Religionspädagogik. Die Fächer sollen an jedem Standort von vier bis sechs Professuren vertreten werden.

Da der bekenntnisneutrale Staat nicht die Inhalte eines theologischen Studienganges bereitstellen kann, sind die Universitäten auf eine Kooperation mit der jeweiligen Religionsgemeinschaft angewiesen. Um die Zusammenarbeit von Universität und islamischer Religionsgemeinschaft beziehungsweise Religionsgemeinschaften auf eine verlässliche Basis zu stellen, schlägt der WR die Einrichtung von Beiräten vor. Die Kompetenzen und Mitwirkungsrechte dieser Gremien seien dem Verfassungsrecht zu entnehmen. So hätten die Beiräte die Aufgabe, bei der Gründung eines Instituts für Islamische Studien mitzuwirken. Darüber hinaus sollten sie an der Ausarbeitung der Studiengänge mitarbeiten. Schließlich hätten die Beiräte die Aufgabe, mitzuentscheiden, ob im Berufungsverfahren für eine Professur gegen eine Kandidatin beziehungsweise einen Kandidaten religiöse Einwände bestehen.

Die Empfehlungen des WR fanden rasch die Zustimmung der Bundesregierung, die für die Standorte jeweils vier Millionen Euro als Anschubfinanzierung bereitstellte. Mit der Durchführung des Auswahlverfahrens wurde das Bundesministerium für Bildung und Forschung beauftragt. Bereits im Frühjahr und Sommer 2010 reichten die Universitäten Erlangen, Gießen/Marburg, Münster und Osnabrück Konzepte ein. Die Entscheidung folgte zeitnah im Oktober. Auf der Grundlage der Beratungsergebnisse eines hochrangig besetzten Gutachterausschusses entschied sich das Ministerium zunächst für Tübingen und den Doppelstandort Münster/Osnabrück. Im Februar 2011 fiel eine zweite Entscheidung zugunsten der Universitäten Erlangen und Frankfurt/Gießen. Unmittelbar nach der Entscheidung begannen die ausgewählten Universitäten mit den Vorarbeiten.

Die Universität Tübingen plant bereits zum Wintersemester 2011/2012 einen Studiengang für „Islamische Studien/Islamische Theologie“. Hierbei will die Universität die „durchgehende Beteiligung der islamischen Verbände“ sicherstellen: Zunächst ist die Einrichtung von sechs Lehrstühlen geplant, für deren Besetzung in Anlehnung zu den christlichen Fakultäten das „Prinzip der Konfessionsbindung“ zu gelten habe. Die Ausbildung erfolge dementsprechend ausschließlich durch musli-

[3] Vgl. Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010.

misches Personal. Geplant sind Professuren zu den Bereichen: Koran und Koranlesung, Koran-Exegese, Hadith-Wissenschaften, Islamisches Recht, Islamische Glaubenslehre, Religionspädagogik und Islamische Geschichte.[4]

Die Universitäten Osnabrück und Münster haben bereits in den vergangenen fünf Jahren den Nukleus einer islamischen Theologie und Religionswissenschaft geschaffen. Münster verfügt derzeit über eine Professur für Islamische Religionspädagogik. Gut aufgestellt ist die Religionspädagogik in Osnabrück. Dort wurde unter der Federführung von Bülent Ucar ein eigenes Institut geschaffen, das über zwei Professuren und vier Mittelbaustellen verfügt. Wie die Zusammenarbeit zwischen Münster und Osnabrück im Detail aussehen soll, lässt sich derzeit noch nicht sagen, da die Verhandlungen noch nicht abgeschlossen sind. Fest steht jedoch, dass jede Universität mit drei Millionen Euro Bundesmitteln rechnen kann. Osnabrück plant für das kommende Wintersemester zwei Forschungsprofessuren und zwei Nachwuchsgruppen, in denen sich Habilitanden in den Bereichen Theologie, Religion und Bildung qualifizieren sollen. Mittelfristig soll aus den Nachwuchsgruppen das Personal für vier weitere Professuren erwachsen.

Unterschiedliche Erwartungen

Der rasche Aufbau Islamischer Studien an den Universitäten und das damit verbundene Engagement von Politik und islamischen Verbänden können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass keineswegs in allen Fragen Einigkeit besteht. Gravierende Unterschiede sind bereits in den Erwartungshaltungen festzustellen. Die Bildungspolitik ist der Ansicht, mit der Gründung Islamischer Studien ermögliche man die Chance „zu einer historisch-kritischen Methode im Umgang mit dem Koran“.[5] Darüber hinaus ist die Bundesministerin für Bildung und Forschung Annette Schavan der Überzeugung, dass die Einrichtung Islamischer Studien „auch Teil einer zeitgemäßen und überzeugenden Integrationspolitik“ sei.[6]

[4] Vgl. die Pressemitteilung der Eberhard Karls Universität Tübingen vom 14.10.2010.
[5] Annette Schavan, Islamische Studiengänge in Deutschland, in: Politik und Kultur, (2011) 1–2, S. 12.
[6] Ebd.

Als wichtige Akteure in diesem Kontext werden die künftigen Religionspädagogen angesehen, die an staatlichen Schulen im islamischen Religionsunterricht muslimischen Kindern einen moderaten und aufgeklärten Islam nahebringen sollen. Schließlich geht es auch um die Imame. Der klassische Imam, der dem Gebet vorsteht, die Freitagspredigt hält und Koranübungen leitet, gilt vielen Politikern in Bund und Ländern als nicht mehr zeitgemäßes Auslaufmodell. Gefordert wird nun eine universitäre Imamausbildung, die multifunktionale Imame hervorbringen soll. Imame sollen als Moschee-Protagonisten im kommunalen Feld nahezu alle im Gemeindeumfeld vorzufindenden Problemstellungen bearbeiten. Im Einzelnen sind dies:[7]

Wahrnehmung der traditionellen Pflichten. Der Imam leitet das gemeinschaftliche Gebet in der Moschee und hält die Predigt im Freitagsgebet. Darüber hinaus ist er als kunstvoller Koranrezitierer tätig und vermittelt diese Fertigkeit an mehr oder minder lernwillige Schülerinnen und Schüler.

Lehrkraft für alle islamischen Angelegenheiten. Zu den traditionellen Pflichten sind in der Gemeinde weitere Arbeitsaufgaben hinzugekommen, die der Diasporasituation geschuldet sind. Viele Muslime sind beispielsweise nicht mehr mit den rituellen Handlungen vertraut, die der Alltag erfordert, und die etwa in einem Sterbefall durchgeführt werden müssen. Sie sind in einem hohen Maße auf die Hilfe eines sachkundigen Imams angewiesen. Gleiches gilt für die Unterweisung in Speisevorschriften und vieles mehr.

Seelsorger. Auch die Seelsorge ist kein klassisches Arbeitsfeld des Imams, denn in islamisch geprägten Ländern ist umfassende Fürsorge für Kranke, Gefangene und Menschen in schwierigen Lebenslagen eine klare Aufgabe für die Familien. Angesichts dieses historischen Sachverhalts verwundert es nicht, dass es in der arabischen und türkischen Sprache keinen Begriff gibt, der auch nur annähernd mit dem Begriff des Seelsorgers vergleichbar

[7] Vgl. Michael Kiefer, Zielsetzungen einer Imamausbildung in Deutschland – Vom einfachen Vorbeter zum multifunktionalen Akteur, in: Bülent Ucar (Hrsg.), Imamausbildung in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext, Osnabrück 2010, S. 185–193.

wäre. Dennoch sehen Muslime neuerdings hier Handlungsbedarf: Analog zur christlichen Seelsorge halten viele Muslime eine Notfall-, Telefon-, Gefangenen- und Polizeiseelsorge für durchaus hilfreich und notwendig.

Extremismusbeauftragte. Für die Sicherheitsbehörden in Bund und Ländern ist es seit vielen Jahren ein erklärtes Ziel, die Moscheegemeinden in die Gefahrenabwehr einzubinden. Objekt der Ansprüche ist hier vor allem der Imam, der Radikalisierungsprozesse junger Muslime möglichst frühzeitig erkennen und durch präventive Maßnahmen vereiteln soll. Darüber hinaus wird erwartet, dass der Imam als Vorbild für einen zivilgesellschaftlich verträglichen Islam in und außerhalb der Gemeinde in Erscheinung tritt.

Dialogpartner. Die Dialogarbeit der Gemeinden mit dem nichtmuslimischen Moscheeumfeld ist von einer herausragenden Bedeutung. Regelmäßige nachbarschaftliche Kontakte bilden eine wichtige Voraussetzung für einen konfliktfreien Umgang. Vor allem die Vertreter der Kommunen wünschen Imame als verständnisvolle Dialogpartner, die sachgerecht und kompetent über die Vorhaben der Gemeinde informieren.

Sozialarbeiter und Integrationslotse. Folgt man den Verlautbarungen kommunaler Akteure, dann ist die Integrationsarbeit ein weiteres wichtiges Tätigkeitsfeld für Imame. Imame sollen Gemeindemitgliedern und deren Umfeld die Notwendigkeit einer umfassenden Integration vermitteln. Darüber hinaus sollen sie möglichst mit fundierten Kenntnissen des Sozial- und Bildungssystems präzise Hilfestellungen anbieten.

Erziehungshelfer, Eheberater, Streitschlichtung und Mediation. Als weiteres Tätigkeitsfeld der Imame wird neuerdings auch die Problembewältigung in Familien benannt. Imame sollen beraten und bei alltäglichen Lebensproblemen helfen, und sie sollen in Familienkonflikten als Streitschlichter oder Mediatoren fungieren.

Imame als Religionslehrer in der Schule. Die neueste Tätigkeitsfelderweiterung präsentierte unlängst das niedersächsische Innenministerium. Es will künftige Absolventen einer universitären Imamausbildung mit einer halben Stelle im Schuldienst beschäftigen. Diese Regelung habe den Vorteil, dass der Imam bereits ein Grundgehalt habe. Die Moscheegemeinden könnten auf diesem Wege finanziell erheblich entlastet werden.

Die skizzierten Erwartungen finden nicht den ungeteilten Zuspruch der islamischen Verbände, die im Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland (KRM) zusammengeschlossen sind. Die enge Verbindung von Integrationsfragen und islamischer Theologie wird eher skeptisch betrachtet. Die Etablierung einer islamischen Theologie an deutschen Universitäten ist für die Verbände zunächst ein wichtiger Schritt im langjährigen Kampf um Anerkennung. Von zentralem Interesse sind für die Verbände die Mitwirkungsmöglichkeiten in Berufungsverfahren. Gerade hier strebt man ähnliche Regelungen an, wie sie für die großen christlichen Kirchen gelten. Analog zum *nihil obstat* (Unbedenklichkeitserklärung der katholischen Kirche) sollen nach dem Willen der Verbände Vertreter in Beiräten über die Eignung von Kandidaten mitentscheiden.

Probleme und offene Fragen

Die Beteiligung der islamischen Verbände bei den anstehenden Besetzungsverfahren und die Organisation der Islamischen Studien an Philosophischen Fakultäten ist jedoch alles andere als unstrittig. Hier zeigt sich im Vorfeld eine komplexe Problemlage. Missverständlich und unpräzise ist bereits die Bezeichnung Islamische Studien, denn diese verwischt die Grenzen zur etablierten Islamwissenschaft. Die Islamwissenschaft betrachtet ihre Forschungsgegenstände aus einem neutralen Erkenntnisinteresse und ist in der Lehre keinen religiös begründeten normativen Einschränkungen unterworfen. Anders hingegen verhält es sich bei einer islamischen Theologie, die Forschung aus einer Binnenperspektive der Religion betreibt und durchaus mit normativen Grenzen behaftet ist. Bereits die Causa „Sven Kalisch“[8] an der Universität Münster hat unmissverständlich gezeigt, dass Forschung und Lehre zentrale Dogmen des Islams nicht infrage stellen dürfen.

[8] Nachdem Sven Kalisch die Historizität des Propheten Mohammed infrage gestellt hatte, entzogen ihm die muslimischen Beiratsmitglieder das Vertrauen. Kalisch wurde daraufhin von der Lehrerausbildung abgezogen.

Ein weiteres Problem ist darin zu sehen, dass erstmalig in der bundesdeutschen Universitätsgeschichte ein bekenntnisgebundenes Fach an Philosophischen oder Kulturwissenschaftlichen Fakultäten angesiedelt werden soll. Ein solcher Schritt stellt nach Auffassung der Fachvertreterinnen und Fachvertreter der Islamwissenschaft einen gravierenden Eingriff in das wissenschaftliche Selbstverständnis dar.[9] Eine säkular orientierte Islamwissenschaft und bekenntnisgebundene islamische Theologie sind schwerlich unter einem Dach zu vereinen. Eine Unterscheidung der Abschlüsse wäre formal nicht möglich. Unverständlich ist, weshalb die Politik auf die Gestaltung eines angemessenen institutionellen Rahmens verzichtet. Der richtige Ort für eine islamische Theologie, die Wissenschaft aus einer konfessionellen Gebundenheit betreibt, ist sicherlich eine eigens einzurichtende Fakultät für Islamische Theologie, die dann auch entsprechende Abschlüsse vergeben könnte.

Weitere kritische Fragen können auch zu den Beiräten gestellt werden: Wer wird über die Besetzung der Beiräte entscheiden? Welches Spektrum des Islams ist in den Beiräten abzudecken? Welche Qualifikation müssen die Beiratsmitglieder vorweisen, und schließlich: Wie weit gehen die Mitspracherechte in den anstehenden Berufungsverfahren? Angesichts fehlender staatskirchenrechtlicher Vereinbarungen dürfte sich die Beantwortung dieser Fragen im Detail als schwierig erweisen. Darüber hinaus ist zu befürchten, dass die Tätigkeit von Beiräten mit weitgehenden Befugnissen in Berufungsverfahren Philosophischer Fakultäten der Freiheit der Lehre empfindlichen Schaden zufügen kann.

Gefragt werden kann ferner, ob ausreichend qualifizierte Kandidatinnen und Kandidaten für die neuen Lehrstühle zur Verfügung stehen. Expertinnen und Experten zeigen sich hier skeptisch. Bereits bei den bisher erfolgten Besetzungen an den Universitäten Münster, Osnabrück und Erlangen musste man teilweise auf fachfremdes Personal aus den Islamwissenschaften oder Sozialwissenschaften zugreifen. Grundsätzlich gilt: Ausgebildete habilitierte islamische Theologen mit ausgezeichneten Deutschkenntnissen sind eine Rarität. Nach Lage der Dinge wird man sich an den neuen Standorten zunächst mit Gastprofessuren aushelfen müssen.

Islamische Einheitstheologie?

Grundsätzlicher Klärungsbedarf besteht ferner bei der Festlegung der „Geschäftsbereiche“ einer islamischen Theologie und Religionspädagogik. Nach knapp einer Dekade Islamdebatte in Europa, die in den Feuilletons aller großen Medien mit viel Verve geführt wurde, hat sich mittlerweile herumgesprochen, dass der Islam als Interpretationsreligion vielgestaltig ist. Dies gilt umso mehr für „den Islam“ und seine Erscheinungsformen in Zuwanderungsgesellschaften, da hier Muslime aus zahlreichen Ländern mit jeweils verschiedenen kulturellen und religiösen Entwicklungen eine neue Heimat gefunden haben.

Im Organisationsprozess muslimischer Vereine und Verbände, der zurzeit zu beobachten ist, finden diese Fakten ihren deutlichen Niederschlag. Mittlerweile hat sich beispielsweise die Alevitische Gemeinde Deutschland als eigenständige religiöse Tradition innerhalb des Islams aufstellt und in einigen Bundesländern einen alevitischen Religionsunterricht beantragt. Baden-Württemberg, Bayern, Hessen und Nordrhein-Westfalen haben im Schuljahr 2007/2008 mit der Einführung eines alevitischen Religionsunterrichts im Sinne des Artikels 7 Absatz 3 des Grundgesetzes (GG) begonnen. Ein ähnlicher Weg zeichnet sich vielleicht für die schiitischen Gemeinden ab. Im März 2009 gründeten 110 schiitische Gemeinden den Dachverband Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands. Seinem Selbstverständnis nach ist der Verband eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Artikels 140 GG und damit auch Ansprechpartner für einen möglichen schiitischen Religionsunterricht. In Hessen stellte im Januar 2011 die Ahmadiyya einen Antrag auf die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts. Langfristig könnten sich außerdem, in Analogie zu der Ausdifferenzierung der jüdischen Gemeinden in orthodoxe und liberale, neben dem sunnitischen Verbandsislam liberale muslimische Gemeinden und Organisationen etablieren. Es ist durchaus denkbar, dass diese einen weiteren islamischen Religionsunterricht beantragen und

[9] Vgl. die Stellungnahme zur Einrichtung des Faches „Islamische Studien“ an deutschen Universitäten, Oktober 2010, online: www.dmg-web.de/pdf/Stellungnahme_Islamstudien.pdf (17.2.2011).

damit das vorhandene Spektrum erweitern würden.

Die skizzierte Entwicklung zeigt, dass sich der Islam in Deutschland in einem Prozess der Konfessionalisierung befindet. Die Bildung weiterer kleinerer islamischer Religionsgemeinschaften im Sinne des Artikels 140 GG begründet mit Sicherheit neue Ansprüche gegenüber der Bildungs- und Wissenschaftspolitik der Länder. Es ist deshalb schon bald damit zu rechnen, dass Forderungen nach einer an Universitäten verankerten alevitischen und schiitischen Theologie laut werden. Unklar ist, ob die angestrebten Zentren in ihrem jetzigen Zuschnitt der skizzierten Entwicklung beziehungsweise der zu erwartenden Pluralisierung gerecht werden können.

Berufsperspektiven für Absolventen

Schließlich muss auch noch auf die prekären Berufsaussichten künftiger Absolventen der Islamischen Studien hingewiesen werden. Religionslehrerinnen und -lehrer, Imaminnen und Imame sowie sozialpädagogische Gemeindearbeiterinnen und -arbeiter sollen bereits ab dem Wintersemester 2011/2012 ausgebildet werden. Junge Menschen, die diese neuen akademischen Berufe ergreifen wollen, sollten sich jedoch darüber im Klaren sein, dass aktuell faktisch kein Arbeitsmarkt für diese Professionen existiert.

Beginnen wir mit den Berufsaussichten von islamischen Fachlehrkräften für den Religionsunterricht. Immer wieder wurde in den vergangenen Jahren davon gesprochen, dass wir allein für die flächendeckende Einführung eines islamischen Religionsunterrichts über 1000 Lehrkräfte benötigen. Diese Bedarfsrechnung ist aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt ein reines Zahlenspiel, denn in keinem Bundesland wird ein regulärer islamischer Religionsunterricht angeboten. Lediglich Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen stehen an der Schwelle zu einem ordentlichen islamischen Religionsunterricht. Die Entwicklung in allen anderen Flächenstaaten mit einem hohen Anteil an muslimischer Bevölkerung ist derzeit unklar.

Noch schwieriger stellen sich die Stellenaussichten für künftig hier ausgebildete Imame dar. In Deutschland gibt es geschätzte 2500 Moscheegemeinden. Viele dieser Gemeinden befinden sich in einer prekären Finanzlage, da sie ihre Arbeit und Immobilien gänzlich aus Eigenmitteln, die größtenteils aus Mitgliederbeiträgen und Spenden stammen, finanzieren müssen. Konkret bedeutet dies, dass akademisch ausgebildete Imame nach Lage der Dinge nicht finanziert werden können. Lediglich die etwa 900 DITIB-Gemeinden haben in finanzieller Hinsicht andere Ausgangsbedingungen. Die Imame, die in diesen Gemeinden ihre Dienste verrichten, werden in Gänze vom türkischen Staat bezahlt. Diese Regelung bringt jedoch andere Probleme mit sich. Die Imame in den Gemeinden sind keine Gemeindeangestellten, sondern Beamte beziehungsweise Angestellte des türkischen Staates. Schließlich sollte auch noch erwähnt werden, dass der VIKZ (Verband islamischer Kulturzentren e.V.) eigene Fachschulen für die Imamausbildung unterhält. Die verbandsinterne Besoldung erreicht bei Weitem nicht das Gehalt akademischer Theologen, die etwa in Kirchen ihre Dienste verrichten.

Bereicherung

Wie sich in den kommenden fünf Jahren eine in Deutschland beheimatete Islamische Theologie und Religionspädagogik entwickeln wird, lässt sich auf Grundlage der bisher erfolgten Weichenstellungen nur schwer voraussagen. Die Ausschreibungen für die neuen Lehrstühle werden in Tübingen, Osnabrück und Münster noch im Laufe des Jahres 2011 erfolgen. Ob die anschließenden Berufungsverfahren konstruktiv und einvernehmlich zwischen Universitäten und Beiräten gestaltet werden können, steht in den Sternen. Erhebliche Unklarheiten bestehen auch bezüglich der Bandbreite einer Islamischen Theologie. Es ist durchaus möglich, dass die Vielfalt des Islams in den gegenwärtigen Konzepten keinen Ausdruck finden kann.

Andererseits ist festzuhalten: Ungeachtet der skizzierten Problemlagen bietet die Schaffung Islamischer Zentren an deutschen Universitäten große Chancen zur akademischen Fundierung eines hier beheimateten Islams, der inmitten einer werteplural orientierten Zivilgesellschaft einen festen und sicheren Platz finden kann. Für die deutsche Zivilgesellschaft würde dies ohne jede Frage eine große Bereicherung darstellen.

Michael Borgolte

Der Islam als Geburtshelfer Europas

Sieben Kriegsgefangene waren die ersten Muslime in Deutschland. Der König von Asturien hatte sie bei seinem Überfall auf Lissabon erbeutet und im Jahr 798 zusammen mit ihren Rüstungen und Maultieren als Freundschaftsgabe an Karl den Großen nach Aachen geschickt. Mit ihnen begann noch keine Geschichte des Islams in Deutschland, da sich die Spur der Zwangsmigranten gleich wieder verloren hat. Sonst hielten sich Muslime, wenn sie als Gesandte oder politische Unterhändler an die Höfe der Karolinger kamen, als Reisende nur kurz an Orten wie Paderborn auf. Größeren Eindruck als sie selbst machte der Elefant, den Harun ar-Raschid im Jahr 802 zu Karl dem Großen bringen ließ. Der Kalif von Bagdad hatte das exotische Tier nach dem Onkel des Propheten und Begründer seiner eigenen Dynastie Abu Abass genannt. Kaum ein Franke wird diese Zusammenhänge begriffen haben, aber der Repräsentant einer fremden und fernen Kultur konnte das Ansehen und den Schrecken des Kaisers erheblich steigern. Karl nahm jedenfalls den Elefanten auf seinen Kriegszügen mit. Aber bevor sein Heer im Jahr 810 auf die Dänen stieß, verendete Abu Abass an der Lippe.

Michael Borgolte
Dr. phil., geb. 1948; Professor für Geschichte des Mittelalters an der Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften; ordentliches Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; Unter den Linden 6, 10099 Berlin.
borgoltem@geschichte.hu-berlin.de

Nur eine große Gruppe von muslimischen Zuwanderern hätte den Franken und später den Deutschen die Lösung des Integrationsproblems abverlangt. Doch dazu ist es im Mittelalter nie gekommen. Der kulturellen oder gar ethnischen Verflechtung stand schon entgegen, dass Berbern, Arabern oder auch Syrern ein Leben unter den klimatischen Verhältnissen im Norden der Pyrenäen und der Alpen kaum anziehend erschien. Noch wichtiger waren religiöse Vorbehalte gegen eine Migration. Erfahrungen, die der Prophet Mohammed selbst und seine ersten Anhänger gemacht hatten, begründeten das Verbot für Muslime, unter Herrschern einer anderen Religion zu leben. Wo sie auf Reisen christliche Länder passieren mussten, sollten sie diese rasch wieder verlassen, um der Gefahr des Glaubensabfalls auszuweichen. Schwer zu lösen, war die Frage, wie sich Muslime verhalten sollten, die von fremden Mächten unterworfen worden waren. Darüber stritten die Rechtsgelehrten, wenngleich es immer empfehlenswert war, den Ländern der Ungläubigen den Rücken zu kehren.

Ein kultureller Ausgleich, eine Anpassung der Lebensverhältnisse oder gar eine gemeinsame Fortentwicklung der je eigenen Erfahrungen und Errungenschaften waren also Muslimen und Christen nur dort möglich, wo die Gläubigen des Korans die Herrschaft errungen und am besten auch bewahrt hatten. Hierin unterscheidet sich die muslimisch-christliche Symbiose grundlegend vom Zusammenleben der Juden mit Christen oder Muslimen, weil Juden überall in der Minderheit und politisch abhängig waren. Militärische Eroberungen durch orientalische Verbände richteten sich in Europa gegen christianisierte Reiche, Regionen und Bevölkerungen. Gewalt und Unterwerfungen, die teilweise als Fremdherrschaft empfunden und nach Jahrhunderten wieder beseitigt wurden, bildeten die Voraussetzungen für kulturelle Austauschprozesse, von denen Europa bis heute zehrt.

Expansion in Richtung Europa

Schon unmittelbar nach Mohammeds Tod im Jahr 632 waren seine Stellvertreter, die Kalifen, von der Arabischen Halbinsel aus nach Osten und in den Raum des Mittelmeeres vorgestoßen. Ihre Kämpfer eroberten Damaskus, Jerusalem, Antiochien und Ägypten, verfehlten jedoch die ersehnte Einnahme Konstantinopels, der Kaiserstadt am Bosporus, in den Jahren 674/678 zum ersten Mal. Andere muslimische Heerführer setzten bei Gibraltar nach Europa über (im Jahr 711) und gewannen das christliche Reich der Westgoten fast ganz bis zu den Pyrenäen.

Als der byzantinische Kaiser mit bulgarischer Hilfe in einer zweiten, entscheidenden Abwehrschlacht vor Konstantinopel siegte (717/718), hatte sich auch im Westen, in Asturien, eine winzige politische Herrschaft ausgebildet, die den Christen erlaubte, zur Rückeroberung ihrer Heimat von den fremdgläubigen Invasoren anzusetzen (716). Die Reconquista sollte aber noch jahrhundertelang dauern und erst im Jahr 1492 zu ihrem Abschluss gelangen. Im Mittelalter blieben die Muslime schon deshalb stets ein Teil Europas, ohne freilich ins Herz des Kontinents vorzustoßen. Man darf indes bezweifeln, dass sie dies jemals ernsthaft beabsichtigt und davon geträumt hatten, die grüne Fahne des Propheten am Rhein flattern zu sehen. Auch der zum Mythos gewordene Sieg des Franken Karl Martell bei Tours und Poitiers im Jahr 732 über die Sarazenen (muslimische Stämme im Mittelmeerraum) war in diesem Sinne keine Entscheidungsschlacht gewesen. Umgekehrt hatte es selbst ein Herrscher wie Karl der Große nicht vermocht, gegen die Muslime auf der Iberischen Halbinsel bedeutende Landgewinne zu erzielen.

Erhebliche Zeit nach Spanien war auch Sizilien unter die Herrschaft des Islams geraten. Von Nordafrika aus eroberte eine arabische Dynastie bis 902 die ganze Insel. Die Muslime griffen sogar Rom an, plünderten den Vatikan und zerstörten St. Paul vor den Mauern. Papst Leo IV. (847–855) musste sich zum Schutz der Stadt als Kriegsherr betätigen. Er segnete eine Flotte, welche die Angreifer tatsächlich zerstreute, und ließ die „Leostadt“ mit dem Petrusgrab durch eine Festung schützen. In Resten steht die „leoninische Mauer“ noch heute. Besonders den Anstrengungen mehrerer Könige aus dem Stamm des großen Karl ist es zuzuschreiben, dass die Sarazenen nicht ganz Unteritalien einnahmen.

Etwas anders als im Westen und Süden Europas war es im Osten. An der Wolga nahmen die Bulgaren den Islam an (921/922) und bildeten ein Reich, das wegen seiner handelspolitischen Lage von Bedeutung war. Seine Ausstrahlung in die Nachbarschaft langte aber nicht aus zur Konversion der dort lebenden „heidnischen“ Rus, die sich stattdessen für das Christentum orthodoxer Prägung entschieden haben.

Im hohen Mittelalter schien der Islam allenthalben zurückzuweichen. Aus Sizilien verdrängten die Normannen und endgültig der Stauferkaiser Friedrich II. die Sarazenen. In Spanien wurden die Muslime nach 1212 auf das Sultanat Granada eingeschränkt, und Städte und Reich der Wolgabulgaren unterwarfen die Mongolen 1236/1237.

Gegenbewegungen aus Asien kehrten den Trend aber um. Nach der Eroberung Jerusalems 1244 durch muslimische Mächte brachte der Sultan der Mamluken aus Ägypten den Mongolen an der „Goliathsquelle“ (zwischen Jerusalem und Nablus) eine entscheidende Niederlage bei; der Khan der „Goldenen Horde“, dem der größte Teil der Rus folgte, konvertierte bald darauf ebenso zum Islam (1257/66) wie das Ilchanat, die andere mongolische Herrschaft in Vorderasien (1295/1304). Der Einflussbereich der Muslime wurde bis über den Dnjepr hinaus vorgeschoben.

Noch einschneidender waren freilich Ausgriffe und Eroberungen der türkischen Osmanen in Byzanz und auf dem Balkan seit 1354 bis zum Fall der Hauptstadt Konstantinopel selbst (1453). Am Ende des Mittelalters liefen christlich-muslimische Siedlungsgrenzen immer noch durch Europa, wenn auch an anderen Orten als zuvor.

Europa entdeckt sich selbst

Obgleich sich die Muslime nur an den Peripherien des Kontinents festsetzen konnten, haben sie die Geschichte Europas nachhaltig beeinflusst. Durch ihre Eroberungen des vormals christlichen Nordafrikas, Persiens unter den Sassaniden und des Kaiserreichs von Byzanz in dessen asiatischen Provinzen hatten sie die antike Einheit der Mittelmeerwelt zerstört und Europa auf sich selbst verwiesen: Jetzt erst, im Mittelalter seit dem 8. Jahrhundert, entdeckte Europa sich selbst, vor allem, indem sich von Süden nach Norden die Kirche und nach dem Vorbild des Kaisers Konstantin des Großen das christliche Königtum verbreitete. Mit der Besiedlung Islands und teilweise sogar Grönlands, der Errichtung von Monarchien in Skandinavien und der Konversion der Litauer als letztem großen Volk Nordeuropas zum Glauben an den Gekreuzigten (1253/1386) waren die Expansionsmöglichkeiten aber erschöpft, zumal man sich bis ins 15. Jahrhundert kaum zu weiten Fahrten auf den Atlantik hinaus traute.

Den Muslimen hingegen war es gelungen, mit ihren frühen Eroberungen in der Levante die Wasserstraßen zwischen Mittelmeer und Indischem Ozean und teilweise auch den Zugang zu den asiatischen Seidenstraßen unter ihre Kontrolle zu bringen. Nicht nur für den Handel zwischen Okzident und Orient, sondern vor allem für den Kulturtransfer aus Persien, Indien und China besetzten sie im Mittelalter die Schlüsselposition. Lediglich zwischen dem frühen 13. und der Mitte des 14. Jahrhunderts waren die lateinischen Christen aus Westeuropa in der Lage, eigene Direktkontakte bis nach China zu pflegen. Ermöglicht hatten dies der Wagemut italienischer Kaufleute, die Eroberung des byzantinischen Reiches durch lateinische Kreuzzügler (1204) und die etwa gleichzeitige Gründung des mongolischen Großreiches durch Dschingis Khan. In den Zeiten der Großen Pest (vor allem von 1347 bis 1354) endete die Geschichte eines Weltsystems, das erstmals die kulturellen Inseln von Nordwesteuropa bis zum Fernen Osten miteinander verbunden hatte.

Einfluss des Islams

In Wissenschaft und Publizistik wird heute viel darüber gestritten, wo die Anfänge Europas zu suchen sind. Viele finden sie in der Antike und besonders bei der Freiheit und Demokratie der Griechen, andere aber erst im Mittelalter. Für diese Auffassung spricht die Verlagerung des historischen Kraftfeldes vom Saum des Mittelmeeres nach Norden, zu welcher der Islam mit seiner dynamischen Expansion entscheidend beigetragen hat. Über die Kontinentalisierung Europas geht aber die Funktion der Muslime als Geburtshelfer unseres Lebensraumes weit hinaus. Denn der Islam hat gerade von seiner vermeintlichen Randposition her die Geschichte Europas tiefgreifend beeinflusst. Entscheidend dafür waren die arabischen Eroberungen des 7. und 8. Jahrhunderts gewesen. Mit dem „islamischen Reich“ war eine riesige Zone für die Verbreitung von Gütern, Ideen und Techniken entstanden, die von China und Indien bis nach England reichte. Die Begegnung von Völkern, Kulturen und Religionen, nicht zuletzt des Islams mit Christentum und Judentum, haben Innovationen und Erfindungen von höchst nachhaltiger Wirkung angeregt.

Agrarische Gesellschaften profitierten dabei zunächst durch Verbreitung neuer Kulturpflanzen. So haben die arabischen Ausgriffe nach Osten dem Mittelmeerraum unter anderem aus Indien Reis, Zuckerrohr, Zitrusfrüchte und Baumwolle, aus Persien Auberginen und Artischocken, wohl auch den Spinat, eingebracht. Sie erreichten Europa über Spanien meist im 10., wenn nicht durch die Kreuzzügler aus der Levante erst im 12. Jahrhundert (Aprikosen). Was in Monsungebieten üppig gedeiht, muss anderswo künstlich bewässert werden, so dass die neuen Pflanzen auch zum technologischen *take off* beitrugen. Im muslimischen Spanien setzte sich die syrische Irrigation so erfolgreich durch, dass man geradezu von einer „Schöpfradrevolution“ spricht. Die Steigerung der landwirtschaftlichen Produktivität verschaffte Handel und Städtewesen Aufschwung und Wohlstand. Kein Wunder, dass bald auch die Christen die neue Technik übernahmen und nach Verdrängung der Muslime beibehielten.

Viel einschneidender noch als die Bereicherung des Speisezettels war die Verbreitung des Papiers, das wiederum die Araber durch ihre kriegerischen Begegnungen mit den Chinesen im 7. Jahrhundert kennengelernt und im Kalifat (Bagdad 794) auf Kosten des Papyrus eingeführt hatten. In Europa verdrängte es das Pergament, das für eine Massenproduktion von Schriftgut viel zu teuer war. Über Nordafrika wurde der neue Beschreibstoff nach Andalusien und Sizilien vermittelt.

Für die Papierherstellung blieben die Christen auf die muslimischen Experten angewiesen. In Italien etablierten sich eher im Norden Zentren der Herstellung und des Exports von Papier (Genua, Bologna), während Papiermühlen jenseits der Alpen erst später bezeugt sind (1338 im französischen Troyes, 1390 in Nürnberg, 1494 im englischen Stevenage). Durch Verwendung des Papiers multiplizierten sich die Adressaten von Verwaltung und Politik, Recht, Wissenschaft und Kultur um ein Vielfaches: „Mehr als Könige und Kriege veränderte es das menschliche Leben und trug dazu bei, Europa von einer mündlichen zu einer schriftlichen Kultur zu machen.“ (R. I. Burns)

Entfaltung einer freien Wissenschaft und Philosophie

Zusammen mit den Pflanzen und den Technologien hatte die Araber aus dem Osten

ein Strom wissenschaftlicher Literatur erreicht. Chinesische Werke waren zwar nicht darunter, dafür aber die reiche Überlieferung Indiens und Persiens, während die Eroberung byzantinischer Städte und Klöster den Muslimen auch Zugang zur antiken Naturwissenschaft und Philosophie der Griechen verschaffte. Angereichert durch die Kommentare und Ergänzungen der Araber floss das gelehrte Wissen aus dem Orient bis zum hohen Mittelalter auch Unteritalien und Spanien zu, wo es adaptiert und weiter bearbeitet wurde. Im Osten wie im Westen entstanden, wenngleich zeitlich versetzt, regelrechte Übersetzerkreise, welche die fremdsprachigen Abhandlungen den neuen Lesern im Arabischen, Kastilischen/Katalanischen und Lateinischen besser zugänglich machten.

In Bagdad erwarb sich besonders der Kalif al-Mamun (813–833) Verdienste um die Sammlung und Übersetzung griechischer und persischer Werke. Für ihn war unter anderem der wohl aus Persien stammende al-Khwarizmi tätig, der sich von der Mathematik der Inder inspirieren ließ. Mit einem seiner Werke begründete al-Khwarizmi die Algebra, während er in einer anderen Schrift den Gebrauch der indischen – später arabisch genannten – Zahlen und die grundlegenden arithmetischen Operationen lehrte. Das zweite Buch fand zwar nicht das Interesse seiner arabischen Zeitgenossen und ist im Original verloren. Beide Abhandlungen wurden jedoch während des 12. Jahrhunderts in Spanien ins Lateinische übersetzt. Der verballhornte Autorname in der lateinischen Fassung von al-Khwarizmis Buch über die indischen Zahlen „Algoritmi de numero Indorum“ wurde bis heute zum mathematischen Terminus technicus „Algorithmus“.

Von besonders großer praktischer Bedeutung war ein drittes Werk mit astronomischen Tafeln, das die Berechnung der Himmelskörper erlaubt. Es beruhte auf einer Urschrift in Sanskrit, doch berücksichtigte der Gelehrte von Bagdad auch griechische und persische Überlieferungen. Schon in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts benutzten und bearbeiteten arabische Mathematiker am Kalifenhof von Córdoba al-Khwarizmis Tafelwerk, das in dieser Form auch in Spanien von lateinischen Gelehrten übersetzt wurde. Nur die so im 12. Jahrhundert entstandenen Versionen in der westlichen Wissenschaftssprache, nicht aber die arabischen Originale, sind überliefert.

Unter den fremden Einflüssen, welche die Kultur der islamisierten Araber prägten, blieben die griechischen hinter denen aus dem mittleren Orient kaum zurück, zumindest in der Frühzeit. Die Araber konnten dabei von älteren Übersetzungen hellenistischer Werke ins Syrische profitieren. Die Verwandtschaft semitischer Sprachen erleichterte die sekundäre Übertragung ins eigene Idiom, bevor sich die arabischen Gelehrten selbst an die griechischen Originale trauten. Andererseits erreichten sie die Werke der Alten über mittelpersische Versionen.

In der Philosophie waren sie so gründlich, dass sie im 10. Jahrhundert über den ganzen Aristoteles verfügten und von Platon einige Dialoge in arabischer Sprache hatten. Auch Neuplatoniker, Stoiker und Neupythagoreer fanden ihr Interesse. Von den Medizinern, allen voran von Hippokrates und Galen, erstrebten sie erschöpfende Textcorpora in ihrer eigenen Sprache, in der Botanik schätzten sie Dioskurides, in den Naturwissenschaften im Übrigen Euklid, Archimedes und Ptolemaios. Wiederum ging die Aneignung der antiken Texte mit der Abfassung eigener Traktate einher.

Ruhm der arabischen Wissenschaften

Die Entfaltung einer freien Wissenschaft und Philosophie war allerdings im Kalifat von Bagdad auf Dauer unmöglich. Von jeher waren im Islam diejenigen Wissenschaften privilegiert, die der Kenntnis und dem Verständnis des Korans sowie des Rechts dienten. Man sprach geradezu von „islamischen Wissenschaften“, denen in dienender Funktion auch die philologischen Disziplinen zugeordnet waren, die sich mit arabischer Sprache befassten. Von ihnen streng getrennt waren die „fremden“ Wissenschaften, also die Lehren der heidnischen Griechen, die letztlich mit Erfolg bekämpft wurden. Spätestens in der Mitte des 11. Jahrhunderts ging deshalb das „goldene Zeitalter“ der islamischen Kultur in Bagdad zu Ende.

Zur gleichen Zeit hatten die von Arabern übersetzten, kommentierten und selbststän-

dig fortentwickelten Lehren griechischer und fernöstlicher Gelehrsamkeit das Interesse der westeuropäischen Gelehrten geweckt. Im muslimischen Spanien und im normannischen beziehungsweise staufischen Unteritalien traten die Herrscher und Fürsten als Patrone der Wissenschaft in Erscheinung. In Andalusien bildeten die Muslime auch Schulen aus, die sich auf bestimmte Fächer oder Gebiete konzentrierten. So war Sevilla im 12. Jahrhundert ein Schwerpunkt für aristotelische Philosophie. Im Allgemeinen betätigten sich die Gelehrten aber als Philosophen, Theologen, Naturwissenschaftler und sogar Poeten zugleich. Unerfüllter Erkenntnistrieb machte sie auch mobil, so dass sie „aus Liebe zur Wissenschaft" in den Orient reisten und dabei bis zum mongolischen Observatorium in Aserbaidschan vorstießen.

Der Ruhm der arabischen Wissenschaften in Spanien verbreitete sich andererseits bis nach England. Einer, der „nach seinem Vermögen die Studien der Araber durchdringen" wollte und dabei vor allem an Astronomie-Astrologie und an Mathematik dachte, war Adelard aus Bath. Er hatte an Schulen in der Normandie und an der Loire seine Ausbildung in den Sieben Freien Künsten (*studia liberalia*) erfahren und war dann weitergezogen, über die französischen Bildungszentren Tours und Laon nach Salerno und Sizilien sowie bis nach Antiochien in Syrien. Adelard übersetzte 1126 die astronomischen Tafeln des al-Khwarizmi und übertrug erstmals die „Elemente" des Euklid (eine Zusammenfassung der bis etwa 280 v.u.Z. entstandenen Arithmetik und Geometrie) vollständig vom Arabischen ins Lateinische. Daneben verfasste er auch eigene Abhandlungen, die zum Beispiel den mathematisch-astronomischen Geräten Abakus und Astrolab gewidmet waren.

Wie Adelard suchten auch andere weitgereiste Männer das christliche Spanien auf, um die Schätze Griechenlands, Indiens, Persiens und des Islams ins Lateinische zu übertragen. So wenig über den Lebensweg der Wissbegierigen bekannt ist, lässt sich erkennen, dass sie aus vielen Ländern des westlichen Europas kamen, darunter wohl auch aus dem römisch-deutschen Reich. In Toledo, Barcelona und verschiedenen Orten des Ebrotales bildeten sich Zentren der Übersetzungstätigkeit aus, an denen sich Muslime und Juden den christlichen Gelehrten zur Verfügung stellten.

Manchmal formulierte ein Christ den lateinischen Text zwar direkt nach der arabischen Vorlage, meist aber bildete er ein Team mit Anderen. Dann pflegte der erste Gelehrte das arabische Wort laut in die Volkssprache zu übertragen und ein zweiter darauf die lateinische Version niederzuschreiben. Der sich der Landessprache bediente, war oft ein Jude, der andere ein Christ, typischerweise ein Kleriker. Trilinguale Juden, die Hebräisch, Arabisch und eine der romanischen Sprachen beherrschten, spielten eine Schlüsselrolle. Der Prozess der Aneignung arabischer Literatur durch die Lateiner vollzog sich freilich nicht bloß durch Übersetzung, sondern wie bei den Arabern in Bezug auf die Griechen auch durch Zusammenfassung, Ergänzung und selbstständige Fortentwicklung der vorgelegten Texte.

Ähnlich wie im muslimischen Spanien war auch in Sizilien unter christlichen Herren die Wissenschaft höfisch bestimmt. König Roger II. ließ beispielsweise den arabischen Geographen al-Idrisi nach jahrzehntelangen Forschungen und ausgedehnten Exkursionen eine aufwändige Weltkarte erstellen. Unter einem seiner Nachfolger wurden auch hier Werke des Aristoteles und der ganze Platon übersetzt. Die Bibliothek in Syrakus soll die Werke der Weisheitslehrer Heron, Anaxagoras, Aristoteles, Themistios und Plutarch sowie der Naturwissenschaftler wie Euklid umfasst haben.

Kaiser Friedrich II., der Nachfolger der normannischen Herrscher von Sizilien, suchte den Kontakt mit dem Kaufmann und Mathematiker Leonardo von Pisa, der auf seinen Handelsreisen unter anderem nach Ägypten und Syrien immer wieder andere Gelehrte aufsuchte, um sein Wissen zu ergänzen. Durch sein „Buch über den Abakus" machte er seinen Landsleuten das Ziffernrechnen bekannt und brachte ihnen dessen praktische Vorteile im Geschäftsleben mit zahlreichen Beispielen aus arabischen, byzantinischen und lateinischen Quellen nahe. In Friedrichs Umgebung wurde unter anderem auch die Tierkunde des Aristoteles aus einer arabischen Fassung ins Lateinische übersetzt, die der Kaiser für sein eigenes „Falkenbuch" benutzte.

Christliche Pilger nach Santiago de Compostela oder nach Rom und sonstige Reisende verbreiteten den Ruhm der neuen Wissenschaft und die Kenntnis der latinisierten Schriften der Griechen und Araber im ganzen Westen. Besonders in den französischen Kathedralschulen, die ihrerseits Studierende auch aus Deutschland anzogen, blühte die Gelehrsamkeit auf. In Chartres beispielsweise konnten die lateinischen Dichter und Schriftsteller der Antike ebenso studiert werden wie die griechisch-römischen Philosophen und Naturwissenschaftler. Nicht zuletzt erregten aber die muslimischen Autoren selbst Aufmerksamkeit, denn die Araber galten als „die Philosophen“ schlechthin. Avicenna, dessen eigentlicher Name Ibn Sina war, Arzt, Physiker, Philosoph, Jurist, Mathematiker, Astronom und Alchemist aus Persien, stand als Autorität neben Aristoteles. Indem sie den Lateinern eine völlig neue Grundlage der Wissenschaft zugänglich machten, wurden die Araber im hohen Mittelalter zum zweiten Mal zu Geburtshelfern Europas.

Der Ort, an dem die Wissenschaft jetzt zur Entfaltung kommen sollte, war freilich eine rein lateinische Einrichtung: die Universität. Von Hohen Schulen dieser Art, etwa der in Paris mit ihren Schwerpunkten auf Philosophie und Theologie, waren Muslime und Juden fast vollständig ausgeschlossen. Ebenso hatten spätere Pläne zur Einrichtung von Arabisch- oder Hebräischlehrstühlen an Universitäten keinen durchschlagenden Erfolg. Das gemeinsame Bemühen von christlichen, muslimischen und jüdischen Übersetzern um das rechte Verständnis der alten griechischen und neuen arabischen Texte im 12. oder auch im 13. Jahrhundert hatte keine transkulturelle Arbeitsform von Dauer begründet.

Beginnende Entzweiung

Als die arabischen (oder berberischen und syrischen) Muslime aus Spanien und Italien vertrieben waren, drangen ihre türkischen Glaubensgenossen auf dem Balkan nach Europa vor, ohne einen gleich starken Einfluss auf die Christen zu gewinnen. Im Gegenteil trieben die osmanischen Eroberungen beide Religionsgruppen auseinander. Sultan Mehmed II. beanspruchte als Eroberer von Konstantinopel (1453) das Erbe der römischen Imperatoren und fühlte sich als Rächer der Trojaner an den Griechen. Sein Volk nämlich, die Türken (Teukrer), hielt man seit dem frühen Mittelalter für Abkömmlinge jener von Homer besungenen Helden, welche die Achaier einst an der Küste Kleinasiens besiegt haben sollen. Als Nachkommen des Aeneas und anderer Überlebender und Flüchtlinge galten aber auch die Römer selbst sowie fast alle Völker Europas, darunter die Franzosen, Engländer und Deutschen. Mehmeds Wunsch, sich dieser europäischen Völkerfamilie zuzugesellen, ja an deren Spitze zu treten, wiesen freilich gelehrte Lateiner sofort zurück. Diese beklagten den Verlust Konstantinopels als einer Stadt Europas und einen Teil „unseres Vaterlandes“, zu dem man die erobernden Osmanen nicht mehr zählen wollte. Der Humanist Enea Silvio Piccolomini, später als Papst Pius II. bekannt geworden, hat viel Mühe auf den Nachweis verwandt, dass „Teukrer“ (Trojaner) und Türken nicht identisch seien.

Mit dem Fall von Byzanz begann sich das westliche, christliche Europa von den Türken abzugrenzen und diese von dem Kontinent auszuschließen. Die weiteren militärischen Erfolge von Mehmeds Nachfolger Süleyman dem Prächtigen, der Belgrad und Rhodos einnahm, die Ungarn entscheidend schlug (1526) und erst vor Wien scheiterte (1529), trug weiter zu der Entzweiung bei. Der deutsche Reformator Martin Luther erkannte in „dem Türken“ den „Erzfeind Christi“ und rief seinen Gott um Hilfe an: „Beweis dein Macht, Herr Jhesu Christ, der du Herr aller Herren bist, beschirm dein arme Christenheit, dass sie dich lob in Ewigkeit.“



Nächste Ausgabe 15/2011 · 11. April 2011

Humanisierung der Arbeit

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn



Redaktion

Dr. Hans-Georg Golz
Dr. Asiye Öztürk
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Johannes Piepenbrink
Anne Seibring (Volontärin)
Telefon: (02 28) 9 95 15-0
www.bpb.de/apuz
apuz@bpb.de

Redaktionsschluss dieses Heftes:
17. März 2011

Druck

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH
Frankenallee 71–81
60327 Frankfurt am Main

Satz

le-tex publishing services GmbH
Weißenfelser Straße 84
04229 Leipzig

Abonnementservice

Aus Politik und Zeitgeschichte wird mit der Wochenzeitung Das **Parlament** ausgeliefert.
Jahresabonnement 34,90 Euro; für Schülerinnen und Schüler, Studierende, Auszubildende (Nachweis erforderlich) 19,00 Euro. Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Frankfurter Societäts-Medien GmbH
Vertriebsabteilung Das **Parlament**
Frankenallee 71–81
60327 Frankfurt am Main
Telefon (069) 7501 4253
Telefax (069) 7501 4502
parlament@fsd-medien.de

Nachbestellungen

IBRo
Kastanienweg 1
18184 Roggentin
Telefax (038204) 66 273
bpb@ibro.de
Nachbestellungen werden bis 20 kg mit 4,60 Euro berechnet.

ISSN 0479-611 X

Islam in Deutschland APuZ 13–14/2011